HERMANN HELLER

STAATSLEHRE

HERAUSGEGEBEN VON GERHART NIEMEYER

Preußische Staatsbibliothek Berlin

LEIDEN 1934
A. W. SIJTHOFF'S UITGEVERSMAATSCHAPPIJ N.V.

F 10829/70

1934. 4290

Alle Rechte vorbehalten
Copyright 1934 by
A. W. SIJTHOFF'S UITGEVERSMIJ N.V. — LEIDEN

INHALT

Seite

EINLEITUNG . VII

ERSTER ABSCHNITT:

AUFGABE UND METHODE DER STAATSLEHRE

I. AUFGABEN DER STAATSLEHRE 3
1. Staatslehre als Teil der politischen Wissenschaften 3
2. Entwicklung und Gegenstand der politischen Wissenschaften. 12
3. Die Staatslehre in der staatlichen Wirklichkeit 24

II. DIE METHODE DER STAATSLEHRE 30
1. Die Bedeutung der Methodenfrage 30
2. Staatslehre ist Kulturwissenschaft, nicht Naturwissenschaft . 32
3. Staatslehre ist Soziologie und als solche Wirklichkeitswissenschaft, nicht Geisteswissenschaft 37
4. Staatslehre ist Strukturwissenschaft, nicht Geschichtswissenschaft . 48
5. Staatslehre und Politik 51
6. Die Begriffsbildung der Staatslehre 59

ZWEITER ABSCHNITT:

DIE GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT

I. GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT ALS MENSCHLICHE WIRKSAMKEIT 69

II. ALLGEMEINE NATURBEDINGUNGEN DER GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT . 74

III. ALLGEMEINE KULTURBEDINGUNGEN DER GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT . 81

IV. DIE GLIEDERUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN TOTALITÄT 101

V. DIE BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT 109

DRITTER ABSCHNITT: DER STAAT

I. GESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN DES HEUTIGEN STAATES. . . 125

II. NATUR- UND KULTURBEDINGUNGEN DER STAATLICHEN EINHEIT . 139
1. Methodische Vorbemerkungen 139
2. Die geographischen Bedingungen des staatlichen Handelns . 142
3. Die volklichen Bedingungen des staatlichen Handelns . . . 148
A. Das Volk als Naturbildung 148
B. Das Volk als Kulturbildung 158
4. Ökonomische Klassenspaltung als Bedingung der staatlichen Einheit . 166
5. Die öffentliche Meinung als Bedingung der staatlichen Einheit. 173
6. Das Recht als Bedingung der staatlichen Einheit 182

Seite

III. Wesen und Aufbau des Staates 199
1. Die gesellschaftliche Funktion des Staates 199
A. Ihre Eigengesetzlichkeit 199
B. Die Unterscheidung der politischen von anderen gesellschaftlichen Funktionen 203
a. Staat und Kirche 209
b. Staat und Wirtschaft 211
2. Die Rechtfertigung des Staates. Staatsfunktion und Rechtsfunktion . 216
3. Der Staat als organisierte Entscheidungs- und Wirkungseinheit. 228
4. Die Staatsgewalt 238
A. als politische Wirkungseinheit 238
B. als politische Entscheidungseinheit 242
C. Staatsgewalt und Staatsformen 246
5. Die Staatsverfassung 249
A. Die politische Verfassung als gesellschaftliche Wirklichkeit. 249
B. Die verselbstständigte Rechtsverfassung 259
C. Die geschriebene Verfassung 270

Anhang . 281

EINLEITUNG

Wenn statt des Autors der Herausgeber das Vorwort für eine Staatslehre von Hermann Heller schreiben muss, so wird die schmerzvolle Bitterkeit, welche solche Stellvertretung in sich schliesst, doch von dem Bewusstsein überwunden, dass dieser Tod verschlungen ist in den Sieg, dass es dem grossen Zerstörer nicht gelungen ist, die lebendige Wirkung dieses schaffenden Geistes zu hemmen. Sein Lebenswerk, die Staatslehre, hat Hermann Heller dem Tode mit der übermenschlichen Energie Sterbender abgerungen. Mit einem Herzleiden behaftet, welches durch die Erregungen seines letzten Lebensjahres zur akuten Todkrankheit wurde, hat er in vielstündiger Arbeitszeit Tag für Tag an dem Gebäude dieses Werkes geschafft in einer ständig drängenden Ungeduld, die schon der Schatten des kommenden Endes gewesen sein mag. Im „Vorgefühl des schönsten Augenblicks", die Vollendung der Staatslehre in greifbarer Sicht, erfüllt von weiteren Plänen, Ideen, Energien, im Ausblick auf ein aussergewöhnlich fruchtbares Feld ihres Reifens ereilte ihn der Tod so plötzlich, wie er diesen lebensprühenden Mann nur treffen konnte.

Dass er die Staatslehre nicht bis zum abschliessenden Federstrich hat beenden können, nimmt seinen letzten Tagen so wenig den Ton des Triumphes, wie es die Bedeutung des Buches selbst zu schmälern vermag. Was Heller an Erkenntnissen der staatlichen Welt vermitteln wollte, ist, wenn auch nicht in der von ihm beabsichtigten Ausführlichkeit, so doch in der Anlage ohne Rest in der vorliegenden Form des Buches enthalten. Das Denken Hellers, eine selten folgerichtige Entwicklung zur Reife, weist schon in den ersten Publikationen die Keime der letzten Ergebnisse, wenn auch oft in minder klarer Fassung auf. In gleicher Weise ist in dem Ganzen der Staatslehre auch der Schlüssel zu jenen Problemen enthalten, welche in Besonderheit zu behandeln ihm nicht mehr vergönnt war. Wenn z. B. das wichtige Kapitel über die Souveränität nicht zur Ausführung gekommen ist, so finden sich einmal in den übrigen Kapiteln eine grosse Zahl von Bemerkungen zu dieser Frage, andererseits führen die soziologischen und methodologischen Thesen des Buches so notwendig zu einer ganz bestimmten Konzeption der Souveränität, dass kein aufmerksamer Leser über die Auffassung Hellers in diesem Punkte in Zweifel sein kann. Um solche gedankliche Vervollständigung des Werkes zu erleichtern, sind in einem Anhange alle diejenigen

Notizen aus dem Nachlass veröffentlicht, welche sich auf die fehlenden Kapitel beziehen. Darüber hinaus wies das Manuskript so zahlreiche Zusätze und Verbesserungen von der Hand Hermann Hellers auf, dass nicht mehr als eine letzte, abschliessende Überarbeitung an der endgültigen Fassung fehlen mochte. Wie wenig an sich eine solche noch erfordert ist, geht aus der Abgeschliffenheit und Ausgewogenheit des Textes hervor, in welchem, wie in allen Hellerschen Schriften, jedes einzelne Wort seine grundsätzliche Unentbehrlichkeit behauptet. War doch oft der Gegenstand eines ganzen Tages konzentrierter Arbeit die Formulierung eines einzigen Satzes. Das Verantwortungsbewusstsein Hermann Hellers für seine Äusserungen vor Lesern wie Hörern kannte keine Grenzen der Selbstkritik noch der Arbeitsmühe.

Die intellektuelle Redlichkeit, mit der er sich als Forscher dem Gegenstand seiner Arbeit verhaftet fühlte, diese weder durch Originalitätssucht, noch durch Ressentiment, noch durch Systemästhetik zu bestechende Rechtschaffenheit der wissenschaftlichen Analyse ist es, welche vor allem seinen Rang als Gelehrten bestimmt. Für Hermann Heller waren die Probleme seines Gebietes nicht nur interessante Denkaufgaben, ebensowenig wie das Untersuchungsobjekt selbst mehr oder minder Zufallsgegebenheit für ihn bedeutete. Was er forschte und lehrte, erwuchs für ihn als Menschen wie als politischen Führer aus unabweisbaren Notwendigkeiten seines Erlebens; er war mit den Fragen seines Intellekts durch die Totalität seines gesellschaftlichen und sittlichen Bewusstseins verwachsen. Daher entsprang insbesondere alle Problematik der Staatslehre für ihn aus den objektiven Fragwürdigkeiten der gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche er mit der ganzen ursprünglichen Leidenschaftlichkeit des echten Politikers erlitt. Aus dieser vitalen Verbundenheit mit den Fragen seiner Wissenschaft erklärt sich seine Unversöhnlichkeit allen den Gelehrten gegenüber, welche formalistische Lösungen an die gesellschaftliche Problematik heranzutragen versuchen. So war für ihn der gegenwärtige Niedergang der politischen Wissenschaften, aber auch zum Teil die politische Krise selbst begründet in der Beziehungslosigkeit der positivistischen Theorien und der relativen Zufälligkeit ihrer Aussagen, bedingt durch die subjektivistische Art ihrer Fragestellung. Die verhängnisvolle Unverbindlichkeit, oder besser Unverbundenheit, der positivistischen Forschung weist er im Keime schon bei einem Gelehrten vom Range Georg Jellineks nach. Ihre ganze Gefährlichkeit erreicht diese *science pour la science* aber erst, wenn sie unter souveräner Übergehung der wirklichen Gegebenheiten zur Verabsolutierung eines gesellschaftlichen Teilfaktors und damit zwar zu einem widerspruchslosen, primär ästhetisch bewerteten System kommt, sich aber in gleichem Masse von sinnvoller Erkenntnis der Wirklichkeit und von der zweckentsprechenden Leitung des sozialen Verhaltens entfernt. Das gilt in gleichem Masse von der staatlosen Normlogik

Kelsens wie von dem normlosen Dezisionismus Carl Schmitts (1). Beide sind Testamentsvollstrecker des wissenschaftlichen Positivismus, indem sie dort die Normordnung, hier das Machtzentrum von ihrer Korrelation wie von ihrer Sinnbezogenheit gesondert betrachten und dadurch eine Teilerscheinung zum Kernpunkt einer rein abstrakten Staatssystematik erheben.

Abgesehen von der konkret-wissenschaftlichen Linie, die bei Heller weder in die Nähe Kelsens noch in die Carl Schmitts, sondern vielmehr genau in der Mitte zwischen beiden hindurchführt, wird seine grundverschiedene Erkenntnishaltung gekennzeichnet durch die für ihn fundamentale Frage nach dem Warum und Wozu von Staat und Recht, mit welcher er den politischen Formalismus überwindet. In unserer Zeit kann die Beantwortung dieser Frage nur in der Bestimmung der gesellschaftlichen Funktion des Staates liegen. Aus der gesellschaftlichen Funktion und nur aus ihr sind alle Eigenschaften, Einrichtungen und Begriffsmerkmale des Staates kausal zu erklären, wie auch die Besinnung auf die Funktion die allein mögliche Grundhaltung eines wesensmässigen Verstehen des Staates ist.

Mit solchem Hinausgreifen über das Gebiet derjenigen politischen und rechtlichen Positionen, welche seit mehr als einem halben Jahrhundert als ausschliessliches Feld der Staats- und Rechtslehre galten, erweitert Heller diese Wissenschaft wieder zur Theorie der gesamten Politik, die sie bis zur Romantik stets gewesen ist. Dadurch gelingt es ihm, auf der einen Seite die „utopische" Bedingtheit der staatlichen Wirklichkeit, ihre Mitbewirkung durch die höchsten ideellen und sittlichen Kräfte des Menschen und ihre Abhängigkeit von der Legitimierung durch überzeitliche Ideen darzustellen, andrerseits der gesellschaftlich-materiellen Grundlage der Politik in einer breit angelegten Soziologie des Staates gerecht zu werden. Die soziologisch gewonnenen Erkenntnisse einmal der gesellschaftlichen Wirklichkeit, dann der gesellschaftlichen Bedingungen des staatlichen Handelns sind der Schlüssel zu allen Einzelpositionen der Hellerschen Theorie. Mit dieser Vorarbeit wird die seit den Romantikern und Marxisten übliche Metaphysizierung der Staatslehre unmöglich gemacht, welche unter Übergehung eben der konkreten gesellschaftlichen Bedingungen der Staatsorganisation diese auf wissenschaftlich nicht mehr erweisbare, nur noch geglaubte Ursachen zurückführt,

(1) In einer vor kurzem veröffentlichten Schrift (Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, 1934) vollzieht Carl Schmitt allerdings mit der Abkehr vom Dezisionismus eine überraschende „Wendung zur Idee". Immerhin ist die Lehre von der Entscheidung einer Autorität oder der Autorität einer Entscheidung fünfzehn Jahre lang für den Einfluss Carl Schmitts kennzeichnend gewesen. Man mag deshalb der Entwicklung der Ereignisse die Bestimmung darüber überlassen, ob diese neue Position des Diktaturtheoretikers eine bleibende sein wird und mag sich an die Ergebnisse seiner Schriften halten, welche in der Zeit des sich vorbereitenden totalen Staates verfasst sind.

wie die Rasse, die Klasse, die Selbstbewegung der Ökonomie, die Nation, den Volksgeist oder gar das organische Eigenleben eines als Person vorgestellten Staates. Dass alle diese pseudometaphysischen Erklärungen des Staates aus wissenschaftlicher Unklarheit herrühren, der sich zudem noch der Einfluss politischer Interessenlagen gesellen mag, das hat Heller ein für alle Mal erwiesen, indem er den Staat versteht und erklärt aus dem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, in welchem sich mit unserem ganzen Dasein auch dessen politische Seite verwirklicht. Nur eine eingehende Untersuchung der einzelnen materiellen wie ideellen Faktoren der gesellschaftlichen Totalität vermag die verhängnisvollen Legenden über die angeblich allein vereinheitlichende Kraft einzelner von ihnen zu zerstören. Alle solche politisch so schwerwiegenden Irrungen sind auf die mangelnde Durchleuchtung der soziologischen Grundlagen durch die Staatslehre zurückzuführen und gründen sich auf die Verkennung der Tatsache, dass keines der Natur- oder Kulturmomente allein oder ausschlaggebend die Sicherheit des Zusammenhanges der Menschen bewirkt. Die gesellschaftliche Wirklichkeit baut sich vielmehr in dialektischer Struktur aus allen Teilfaktoren zusammen auf, welche sich lediglich gedanklich vereinzeln, niemals aber verabsolutieren lassen.

Die widerspruchslose Konstituierung der staatlichen Phänomene ohne die Zuhilfenahme halbmetaphysischer Demiurgen ist allerdings nicht möglich, wenn man mit Kant und den Neukantianern ausgeht von einem isolierten, als ursprünglich gedachten Individuum, welches zur Verständigung wie zur gesellschaftlichen Betätigung Brücken zu anderen Individuen erst schlagen muss oder auf die Existenz von interindividuellen Wechselbeziehungen oder objektivem Geist angewiesen ist. Erst vielmehr, wenn das Individuum erkannt wird als sowohl durch die Gesellschaft in seiner gesamten Lebensform bedingt wie die Gesellschaft durch seine Lebensäusserungen bedingend und mitkonstituierend, kann die nichtorganisierte Entstehung von Sinnzusammenhängen und die gleichgerichtete Wirksamkeit auch nicht unmittelbar verbundener Individuen ohne politische Theologie verstanden werden. Es ist der in seiner Anwendung umwälzende, aber auch zum Verständnis seiner Lehre unentbehrliche Grundgedanke der Hellerschen Soziologie, dass es eine isolierte, aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang ablösbare und ihm gegenüber wesentlich selbständige Individualexistenz nicht gibt. Nur so ist es möglich — nur so aber auch vernünftig — zu einer Mitkonstituierung gesellschaftlicher Institutionen auch durch willentlich indifferente oder widerstrebende Individuen zu gelangen, eine Tatsache, die bekanntlich zu den merkwürdigsten Deutungen Anlass gegeben hat. Indem das Individuum in seinem Erlebnisablauf wesentlich vorgeformten Bahnen folgt, wirkt es bewusst oder unbewusst mit an der Erhaltung sozialer Ordnungen und Wirkungszusammenhänge. Diese wiederum sind nur so als Einheit möglich, können aber auch nur

so vom inhaltlichen Willen unabhängig und lediglich durch soziale Akte erzeugt erklärt werden.

Der so gewonnene dialektische Ichbegriff erklärt das Entstehen und Bestehen nichtgeplanter gesellschaftlicher Ordnungen aus der immanenten Gesetzmässigkeit der Verständigung und Einung von Menschen untereinander. Er baut daher ebenso einer idealistischen Gesellschaftsmetaphysik vor, welche sich den Volksgeist oder die personifizierte Idee in der Rolle eines Schöpfers jener Ordnungen denkt, wie er die Metaphysizierung der Gesellschaft im materialistischen Sinne ausschliesst, welche die soziale Struktur als auf geheimnisvolle Weise aus wirtschaftlichen oder natürlichen Tatsachen entsprungen sich vorstellt. Dieser Ichbegriff wird damit zur wichtigsten methodischen Voraussetzung der immanent-menschlichen Deutung des Staates. Die Tragweite einer solchen Folgerung im Zeitalter des politischen Aberglaubens kann schwerlich zu hoch eingeschätzt werden.

Der dialektischen, d. h. aus vielerlei Teilwirkungen zum Ganzen geformten und auf die formenden Faktoren zurückwirkenden Natur des Individuums entspricht die Gliederung der gesellschaftlichen Totalität, welche nur in der Wirksamkeit solcher Individuen zu sehen ist.

Weil der Mensch stets — wenn auch nicht in ausgeglichenem Masse — von den verschiedenen Momenten seines gesellschaftlichen Daseins gleichzeitig geformt und in Anspruch genommen wird, deshalb kann keinem der Teilinhalte dieser Totalität ausschlaggebende oder absolut überwiegende Bedeutung zugesprochen werden. Der *homo oeconomicus* ebenso wie der *homo politicus* sind zum Zwecke der wissenschaftlichen Erkenntnis vorgenommene Fiktionen. Ihnen entspricht aber nicht die Wirklichkeit des Individuums, sondern nur die eines Teilfaktors seiner Existenz. Auch das Gebiet des Politischen nimmt, trotz seiner unleugbaren gesellschaftlichen Präponderanz, an dieser Gliederung des Ganzen teil. Es muss erkannt werden als eine Seite des menschlichen Wirkens und Erlebens, von dem ganz ausgefüllt zu werden dem Individuum eben jene dialektische Struktur seiner Lebensform verbietet. Indem die immanente Grenze des Politischen als notwendig erwiesen und klar gekennzeichnet wird, wird es zugleich erst möglich, der Eigengesetzlichkeit der Politik innerhalb der gesellschaftlichen Totalität gerecht zu werden, sie in ihrer eminenten Wichtigkeit für alle anderen Sozialfunktionen zu bestimmen und dadurch ihre ganze Würde hervorheben, vor allem gegenüber der liberalistischen Verkennung ihrer universalen Bedeutung.

Diese grundsätzlich bedeutungsvollen, weil die Gesellschaft analysierenden und relativierenden Untersuchungen münden mit Beziehung auf die Staatslehre in der Erkenntnis, dass alles menschliche Zusammenleben ein durch Normalitäten und Normativitäten bestimmtes, jedenfalls irgendwie geordnetes Zusammen-

leben ist. Die Ordnung der Koexistenz ist also ein Phänomen der Gesellschaft, nicht erst des Staates. Die Fähigkeit der Handlung für gemeinsame Zwecke entsteht in der Gesellschaft aber nicht schon durch solche Ordnung, sondern erst durch einen Vorgang, den wir Organisation nennen. Als Organisation bezeichnet man jenen Prozess, in welchem individuelle gesellschaftliche Leistungen zum Zwecke der gemeinsamen Aktion einem Plane gemäss zur Verfügung gestellt und einheitlich verwandt werden. Viele verschiedene Leistungen werden somit zunächst kumuliert, um dann von einem Organisationszentrum im Sinne der Aktion zur Wirkung gebracht und geleitet, d.h. aktiviert (aktualisiert) zu werden. Durch die Kumulierung der Leistungen entsteht gesellschaftliche Macht, durch ihre Aktivierung organisatorische Wirkung. Wird der Plan der Leistungsvereinheitlichung, ihrer Kumulierung und Aktivierung zum Zwecke der Verstetigung zu einer Normordnung entwickelt, dann haben wir den Typus der Organisation vor uns, wie ihn die grossen menschlichen Verbände durchgängig aufweisen. Sicherlich spielt in solchen, auf Dauer geplanten Organisationen die regelnde Ordnung eine ausschlaggebende, die Wirksamkeit und Kontinuität des Verbandes erst sichernde Rolle. Gleichwohl ist das Wesen der Organisation aber nicht in dieser Ordnung zu sehen, sondern vielmehr in dem wechselseitigen Leistungszusammenhang zwischen Organ und Organisierten. Diese Elemente sind als solche nur korrelativ zu begreifen, da es Organisierte ohne Organe und Organisationsplan ebensowenig gibt, wie Organe ohne die Organisierten und ohne die Regelung des Zusammenhanges existieren und die letztere nur von dem dauernden Verhalten der persönlichen Faktoren abhängig ist. In der Regelmässigkeit einer gegenseitig bedingten Leistungsfolge, deren Handlungselemente entweder von unten oder von oben die Organisation mit konstituieren, ist die ausschliessliche Wirklichkeit, d.h. aber Wirksamkeit der Organisierten, Organe und der Organisation als Ganzen zu finden.

Der Staat, nach einer treffenden Prägung von Marx „die Gesellschaft in Aktion", kann in seiner Wesensstruktur nur aus dem übergeordneten Begriff der Organisation verstanden werden. Er unterscheidet sich von anderen Organisationen dadurch, dass die Ordnung, welche das zweckmässige Zusammenwirken aller Organisationsfaktoren regelt, zugleich in gewissem Sinne Organisationsobjekt ist, also sowohl Bedingung wie Wirkung, sowohl Fundament wie Dachstuhl des Gebäudes darstellt. Während bei allen anderen Organisationen die Ordnung ein lediglich technisches Hilfsmittel zur Vereinheitlichung und Kumulierung der Leistungen zum Zwecke der Erreichung eines bestimmten Zieles ist, besteht der Sinn des Staates gerade in der Garantierung und Fortbildung seiner Ordnung. Diese ist als Rechtsordnung so sehr mit höchsten sittlichen Werten verbunden, dass in Verkennung der dialektischen Verbundenheit von Staat und Recht die Frage sich erheben konnte, welches der beiden Elemente dem ande-

ren in gesellschaftlicher Bewertung überzuordnen sei. Die auch über ihre technische Funktion hinaus wertvolle Ordnung ist also beim Staate das Ziel der Organisierung — wenn auch zugleich ihr Mittel; ihre Verwirklichung und Garantierung ist die Aktion, um derentwillen gesellschaftliche Leistungen im Staate sich kumulieren.

Die Bestimmung der gesellschaftlichen Funktion des Staates als Sicherung des Zusammenlebens und Zusammenwirkens von Menschen ist der unmittelbare Schlüssel zum Verständnis der problemreichsten staatlichen Erscheinungen wie Souveränität, Gebietshoheit, Zwangsmonopol etc. Die Ordnungs- und Entscheidungsfunktion eines gesellschaftlichen Verbandes im Zeitalter dichten Verkehrs und weiträumiger Arbeitsteilung erfordert unmittelbar die Gebietsnatur seiner Herrschaft, d. h. die Möglichkeit der Sicherung seiner Wirksamkeit auch gegenüber Konflikten, die nicht von Verbandsangehörigen herrühren, die Erstrekkung der Zuständigkeit über jede mögliche Störungsquelle. Solche potentielle Universalität der Entscheidung lässt sich eben nur unter Abgrenzung auf ein bestimmtes Gebiet ermöglichen, eine Bestimmung der Wirkungsgrenze, welche damit notwendig dem souveränen Charakter der Staatsgewalt verbunden bleibt. Diese wiederum ist eine Folgeerscheinung der Kompliziertheit der modernen Gesellschaft und der grossen Reichweite ihrer Austauschbeziehungen, welche die Notwendigkeit einer gemeinsamen Entscheidungseinheit begründet für Menschen, die durch keinerlei inhaltliche Gemeinschaft verbunden sind. Die rein formelle, weil materielle Natur dieser weiträumigen Beziehungen ist es, welche mangels dauernder gemeinschaftlicher Verständigung eine planmässige zentrale Organisierung der sozialen Ordnung und damit eine das Recht setzende, garantierende und fortbildende Instanz notwendig macht.

Ist diese Organisation der Rechtsschöpfung auch naturgemäss den positiven Rechtssätzen gegenüber souverän, weil bedingend zu denken, so kann doch nur ein vollständiges Verkennen seiner Grundlagen dem Hellerschen Souveränitätsbegriff eine Verwandtschaft mit integralen Machtstaatstheorien oder dezisionistischen Gedankengängen nachsagen. Die Kritiker, denen die Hellersche These seit der Veröffentlichung der „Souveränität" im Jahre 1927 begegnet ist, übersehen als soziologische Prämisse der juristischen Folgerung die Tatsache, dass einmal ein normfreier menschlicher Wille gesellschaftlich nicht existiert, andererseits aber jede Norm Wirksamkeit nur durch menschliches Wollen entfalten kann. Es gibt keine Norm, welche als solche schon „Faktor" des gesellschaftlichen Lebens wäre; sie kann es nur sein vermittels der Konkretisation durch reale menschliche Willensakte. Gilt dies schon für die Gebote der Ethik, deren Geltung sicherlich vom aktuellen Wollen unabhängig ist, so in viel höherem Masse von Rechtsnormen, deren Geltung durch soziale Wirksamkeit bedingt

ist. Ihre Positivität ist vor allem abhängig von dem Akt der Individualisierung der zu Grunde liegenden Rechtsprinzipien zu konkreten Geboten oder Verboten. Dass solche Aufgabe sowohl logisch wie soziologisch nur von einer tatsächlich unabhängigen, der positiven Rechtsordnung überstellten Instanz erfüllt werden kann, leuchtet ein. Mehr noch als die sicherlich wichtige Funktion der Garantierung setzt die der Individualisierung von Rechtssätzen die Souveränität einer rechtsschaffenden und -entwickelnden Macht voraus.

Es hiesse jedoch dem Juristen Heller das grösste Unrecht antun, wollte man die legibus solutio dieses Entscheidungswillens als Normfreiheit schlechthin missverstehen. Jedem rechtssetzenden Willen übergeordnet weiss Heller allgemeine Rechtsgrundsätze entweder sittlich-ethischen oder logisch-konstruktiven Inhalts, welche in ihrer Gesamtheit die inhaltlichen Möglichkeiten eines positiven Rechts bilden und begrenzen. Innerhalb des Bereichs dieser Vorstellungen von dem was „recht" (noch nicht „Recht"!) ist, kann die rechtssetzende Gewalt nur die Entscheidung für die Positivierung der konkreten Rechtssätze treffen. Durch die Inhalte dieser Vorstellungen ist das Bewusstsein des herrschenden wie des beherrschten Willens bestimmt. Das bedeutet aber, dass als Rechtssatz regelmässig nur verstanden und befolgt werden wird, was aus Rechtsgrundsätzen hergeleitet ist. Wie, wer sich verständigen will, den Gesetzen der Sprache Genüge leisten muss, so kann der, welcher dauernd, also im Wege des Rechts befehlen will, es nur innerhalb der den Normadressaten bekannten Rechtsinhalte tun, d.h. durch wertende Entscheidung unter den in der beherrschten Gesellschaftsgruppe geltenden Rechtsgrundsätzen.

Es ist ersichtlich, dass diese Normgebundenheit des Entscheidungswillens nicht mit einer Neuauflage naturrechtlicher Anschauungen zu verwechseln ist. Gerade das, was das Wesen des Naturrechts ausmacht, fehlt der Hellerschen Notion der Rechtsgrundsätze: die von menschlichem Verhalten, von Zeit und Raum unabhängige Gültigkeit apriorischer Rechtsnormen. Sicherlich gibt es auch nach neuer Erkenntnis Rechtsgrundsätze, deren Inhalt notwendig Konstruktionsmoment jeder Art von Rechtsordnung oder mit unabänderlichen Eigenschaften der menschlichen Natur so verknüpft ist, dass ihre Geltung verhältnismässig lange Perioden und grosse Räume umfasst. Der materiell-sittliche Gehalt des Rechts ist aber im wesentlichen in den Fluss der Geschichte gestellt und unterliegt den Bedingungen der ihn tragenden und verwirklichenden Kulturgemeinschaft. — Vor allem aber unterscheiden sich die Hellerschen Rechtsgrundsätze von jeder Art Naturrecht dadurch, dass sie nicht wie dieses schon selbst unmittelbare Positivität beanspruchen, sondern lediglich ideelle Geltung haben, während soziale Wirklichkeit erst den aus ihnen positivierten Rechtssätzen zukommt.

Diese Relativierung der Rechtsgrundsätze auf die sie erzeugende

Gesellschaft will sie selbstverständlich nicht ihrer überzeitlichen Würde und ihrer Bindung an die höchsten sittlichen Werte des gesellschaftlichen Daseins entkleiden. So ist es zu verstehen, wenn die Rechtfertigung des Staates an die Durchsetzung und Beachtung dieser Grundsätze des Rechts geknüpft wird. Nur die wirklichkeitsschaffende Bedeutung der modernen Staatsgewalt für diese, ihrer intentionalen Bedeutung nach „ewigen" Prinzipien ist es, welche die Ansprüche des Staates auf die höchsten Opfer rechtfertigt. Dass eine Staatsgewalt, welche der hier erörterten Aufgabe nicht entspricht, den Widerstand des individuellen Rechtsbewusstseins — einen sittlich zutiefst berechtigten Widerstand — erfordert, ist das notwendige Korrelat zur Souveränität der staatlichen Entscheidungsgewalt.

Sicherlich ist diese grundsätzliche Bindung der Staatsgewalt an überpositive Rechtsprinzipien eine der ältesten Erkenntnisse der Lehre von politischer Macht. Wie sehr es aber notwendig ist, die verlorene Bewusstheit des dialektischen Verhältnisses Staat-Recht zu erneuern und mit allen Mitteln moderner Erkenntnis zu fundieren, wird bewiesen durch die Tatsache, dass bis in sozialistische Kreise hinein keine andere „Rechtfertigung" des Staates als die der nationalen Idee bekannt ist und dass man meint, mit Entwertung dieses Prinzips dem Staate seinen ideellen Boden entziehen zu können. Dieser Verkennung der Gegebenheiten gegenüber ist es gerade für die Neuordnung der politischen Wirklichkeit von eminenter Bedeutung, mit wissenschaftlicher Klarheit die allein notwendige Wechselbeziehung des Staates zum Recht festzustellen. Ohne eine souveräne, an Rechtsgrundsätzen orientierte Staatsgewalt ist weder eine sinngemässe Setzung von Rechtsnormen, noch die Sicherheit ihrer gleichmässigen Anwendung und Durchsetzung möglich, während andrerseits ohne die von überpositiven Prinzipien erfüllte Form des Rechts der Staat weder Macht noch Legitimität besässe.

Man mag der vorstehenden Übersicht über die Grundzüge der Hellerschen Lehre bereits entnehmen, in wie geringem Masse diese der Reduzierung auf Formeln und Definitionen zugänglich ist. Weniger als jedes andere Objekt eignet sich die gesellschaftlich-politische Welt zur Einordnung in ein logisch geschlossenes System. Sie will vielmehr als das erkannt sein, was sie ist: als dialektisch gebaute, lebendige und darum widerspruchsvolle Wirklichkeit menschlichen Verhaltens. So will Heller seinen Lesern auch weniger fertige Ergebnisse vermitteln, als sie vielmehr lehrend in die spezifische Art der Betrachtung der staatlichen Erscheinungen einführen, welche der dialektischen Vielseitigkeit dieses Gebiets gerecht wird. Alle Definitionen — welche er lediglich als mnemotechnische Hilfsmittel betrachtete — sind daher nur aus dem Totalzusammenhang heraus zu verstehen und sind auch nur in der Beziehung auf die gesellschaftlich-politische Totalität richtig. Vereinzelt entsprechen sie lediglich der notgedrungen

diskursiven Methode des analysierenden Denkens, welches zum Zwecke der Betrachtung das Teilmoment aus dem Ganzen ausscheidet, ohne ihm damit aber absolute Bedeutung zuzuerkennen.

Diesen dialektischen Grundton des Buches behalte im Auge, wer den Gedankengängen Hermann Hellers gerecht werden will. Ihm ist es auch zuzuschreiben, dass die Lektüre der „Staatslehre" kein leichtes Lesen ist, das von Stufe zu Stufe einem letztlich fixierbaren Ziele zueilt, sondern dass sie ein stets erneutes Erarbeiten der vielfachen Bezogenheit jedes Momentes der staatlichen und politischen Wirklichkeit bedeutet. Es mag sein, dass dieses Mühen, welches Hermann Heller von seinen Lesern fordert, einer billigen Popularität des Werkes im Wege steht. So sicher aber keiner der grossen politischen Theoretiker in der Geschichte die Volkstümlichkeit seiner Darlegungen der wissenschaftlichen Tiefe vorangestellt hat, so wenig vermag hieraus der vorliegenden Staatslehre eine Minderung ihrer Wirksamkeit zu erwachsen. Es war dem Politiker Hermann Heller, der wie wenige von leidenschaftlichem Willen zu sozialer Wirkung erfüllt wurde, bewusst, dass nur die tiefstgefügte wissenschaftliche Fundierung eine Garantie sein kann für langdauernde Beeinflussung des politischen Lebens durch eine Lehre vom Staate. Nicht durch eine nur von Zukunftswünschen diktierte, mehr oder weniger willkürliche Konstruktion wollte er Einfluss üben, sondern durch einen Apell an die selbstbestimmende Kraft im Menschen mittels einer kritischen, durchdringenden Analyse der politischen Zusammenhänge. Welche Aussichten der gesellschaftlichen Aktivierung menschlicher Gestaltungskräfte bietet eine „funktionelle Staatslehre", die den Staat durch die Kennzeichnung als Organisation der irrationalen Vergottung entzieht, um durch rationalen Nachweis seiner gesellschaftlichen Funktion andererseits auf die ganze Würde seiner schöpferischen Möglichkeiten hinzuweisen! Aus ihr spricht das Bewusstsein der schicksalsbestimmenden Bedeutung des Politischen, dieses höchsten, weil universalen Tätigkeitsfeldes menschlicher Vernunft. Um der grundsätzlichen Universalität, um der Grösse und Erhabenheit der politischen Funktion willen aber walte klare Erkenntnis der Bedeutung alles dessen, was seiner Natur nach niemals Gegenstand staatlicher Regelung sein kann, sondern zu allen Zeiten der selbstbestimmenden Verantwortung des menschlichen Gewissens aufgegeben ist.

Juli 1934 GERHART NIEMEYER

ERSTER ABSCHNITT:

AUFGABE UND METHODE DER STAATSLEHRE

I. AUFGABE DER STAATSLEHRE

1. Staatslehre als Teil der politischen Wissenschaften

Pareto, Traité de sociologie générale, 1917/19. Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft 1926. Mannheim, Ideologie und Utopie, 2. Aufl. 1930. derselbe, Artikel „Wissensoziologie" im Handwörterbuch der Soziologie, herausg. von Vierkandt 1931. Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre 1922. Stoltenberg und Koigen, Begriffsbildung in der Soziologie in Verhandlungen des VII. Deutsch. Soziologentages 1931. Heller, Bemerkungen zur staats- und rechtstheoretischen Problematik der Gegenwart, Archiv d. öffentl. Rechts, Bd. 55, 19.

Die Staatslehre hat die Aufgabe, die eigenartige Wirklichkeit des uns umgebenden staatlichen Lebens zu erforschen. Sie will den Staat begreifen in seiner gegenwärtigen Struktur und Funktion, sein geschichtliches So-Gewordensein und seine Entwicklungstendenzen.

Aus gewichtigen Gründen, die uns noch ausführlich beschäftigen sollen, kann es nicht die Aufgabe der Staatslehre sein, „die Erscheinung des Staates überhaupt" oder „den" Staat „in der Gesamtheit seiner Beziehungen" zu erforschen. Wir fragen auch nicht nach dem Wesen „des" Staates. Indem wir die dem gegenwärtigen Staat notwendigen Seinsmomente feststellen, glauben wir dessen notwendiges Sosein und Wesen zu bestimmen, wobei „Wesen" nichts anderes bezeichnen soll als „die Einheit eines Dinges, sofern sie für sich die Notwendigkeit gewisser Eigenschaften enthält" (Sigwart, Logik I, 4, S. 269 f.).

Jene undifferenzierten Fragestellungen nach der Erscheinung oder dem Wesen „des Staates überhaupt" lehnen wir als dem zu erkennenden Gegenstand nicht entsprechende und deshalb nicht aufzuwerfende ab. Dass jene Fragen von der Vorstellung ausgehen, der Staat sei so etwas wie ein unveränderliches Ding mit zeiträumlich konstanten Merkmalen, sowie darüber, dass diese Vorstellung von Grund aus falsch ist, darüber wird gleich zu sprechen sein.

Dass also eine zeiträumlich „allgemeine" Staatslehre nicht erstrebt, weil garnicht für möglich gehalten wird, soll schon im Titel dieser Arbeit zum Ausdruck gelangen. Verwechslungen mit einer „besonderen" Staatslehre wären, selbst wenn es eine solche Wissenschaft gäbe, nicht zu befürchten. Die Staatslehre ist seit langem in Deutschland als eine Spezialdisziplin getrieben

worden, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts als „allgemeine" offenbar deshalb bezeichnet wurde, weil man ihren Problemkreis seither ständig verengerte und sie schliesslich auf nicht viel mehr als die Geschichte und die Konstruktion einiger staatsrechtlicher Grundbegriffe beschränkte.

Die vorliegende Staatslehre dagegen steht in ihrer Fragestellung viel näher der „Politik" im Sinne der Dahlmann, Waitz und Droysen oder Mohls „Enzyklopädie der Staatswissenschaften", diesem letzten akademischen Versuch, den Staat aus umfassenden Zusammenhängen zu verstehen. Jener Begriff der Politik, wie ihn auch die Romanen und Engländer kennen als science politique, scienza politica, ciencia politica und political science, hat sich bei uns leider nicht durchgesetzt *). Charakteristischerweise hat der unpolitische Oekonomismus des 19. Jahrhunderts sogar das Wort Staatswissenschaft seinem Sinn entfremdet und fast völlig auf den Umkreis der Wirtschaftswissenschaften eingeschränkt.

Eine Funktion als Wissenschaft hat die Politikologie nur dann, wenn angenommen wird, dass sie imstande ist, eine richtige und verbindliche Beschreibung, Erklärung und Kritik der politischen Erscheinungen zu geben. Ohne diese Annahme kann zwar eine Aussage über irgendwelche politische Vorgänge noch die praktische Funktion im politischen Machtkampf als Waffe zur Eroberung oder Verteidigung von politischen Vormachtstellungen haben; eine theoretische Aufgabe aber lässt sich ihr nicht zuerkennen. Die Tatsache, dass eine Aussage über das politische Geschehen sich als brauchbare Waffe im praktisch-politischen Machtkampf erweist, muss keineswegs ausschliessen, dass diese Aussage auch theoretisch als richtig und verbindlich gilt. Wann ist aber eine beschreibende, erklärende oder kritische Aussage im Sinne der Politikologie als richtig und verbindlich anzusehen? Wie eben dargelegt wurde, hängt jede Beschreibung und Erklärung des politischen Seins von den Masstäben ab, auf Grund deren man die für die Beschreibung und Erklärung der betreffenden Erscheinung wichtigen und richtigen Tatsachen auswählt, so dass jede Beschreibung und Erklärung bereits bestimmte kritische Masstäbe voraussetzt. Wo findet nun die Politikologie die Masstäbe für die Richtigkeit und Verbindlichkeit ihrer Aussagen?

*) In den folgenden und anderen Abschnitten des Manuskripts fand sich häufig der Ausdruck „political science" für die besondere Art der politisch-theoretischen Wissenschaft verwandt, die im Text nachfolgend behandelt ist. Der Verfasser hat diesen Terminus bei der letzten Überarbeitung des Werkes in eine entsprechende Form der deutschen Sprache umprägen wollen. Er ist gestorben, ehe er diese Absicht ausführen konnte. Angesichts der Notwendigkeit, den nur provisorisch gedachten englischen Ausdruck übersetzen zu müssen, hat sich der Herausgeber entschlossen, das Wort „Politikologie" zur Bezeichnung der politisch-theoretischen Wissenschaft zu wählen, soweit sie über Staatslehre und Staatsphilosophie hinausgreift (vgl. S. 51 ff.)

Für ein naives Bewusstsein ist die Antwort auf diese fundamentalste aller Fragen einfach. Sein naiver Dogmatismus gestattet ihm, die eigenen, mit der nächsten Umgebung übereinstimmenden Anschauungen und Überzeugungen für allgemein gültig zu halten. Sobald dieses naive Bewusstsein aber durch Erfahrungen und Überzeugungen anderer Gruppen und Zeiten geweitet und zum kritischen Vergleich der eigenen mit diesen fremden Massstäben angeregt wird, beginnt es, zwischen objektiver Erkenntnis und subjektivem Willen, zwischen Idee und Interesse zu unterscheiden. Hat aber einmal das kritische Bewusstsein den naiven Dogmatismus unmöglich gemacht, so gibt es nur noch zwei Möglichkeiten. Entweder das kritische Bewusstsein findet Ideen als Masstäbe, die es den Interessen „aller" Beteiligten als richtig und verpflichtend zumuten kann. Nicht entscheidend ist, ob diese „Allheit" eine die Geschichte und Gesellschaft transzendierende ist. Wenn sie nur die zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort kämpfenden Gruppen umfasst, hat bereits die Politikologie die sinnvolle Funktion, die für diese Gruppen richtigen und verbindlichen Aussagen festzustellen. Ob man solche, die Zeiten, Parteien, Klassen oder Völker verbindenden Masstäbe findet, hängt davon ab, dass man in diesem, durch den Kampf der Gruppen bewirkten politischen Geschehen einen allen Kämpfern zumutbaren Sinn erkennt oder nicht. Wo aber die Politikologie einen solchen Sinn nicht voraussetzen kann und deshalb auch keine, die Kämpfer übergreifenden Masstäbe für die Richtigkeit und Verbindlichkeit ihrer Aussagen besitzt, ist sie als Wissenschaft überhaupt unmöglich. Dann gibt es in der praktischen Politik nur noch nackte Gewalt und das dazu nötige Parteiwissen, eine theoretische Politik aber hat jede Funktion verloren.

Im Mittelalter war das politische wie alles andere Denken auf die religiösen Dogmen relativiert und als ancilla theologiae an die allgemeinverbindlichen Masstäbe des Offenbarungsglaubens gebunden gewesen. Auch das politische Bewusstsein glaubte sich im Dienste von Einsichten und Normen, die über allen Gegensätzen standen und allen kämpfenden Gruppen zumutbar waren. Die transzendente Heilsgeschichte des Christentums und der naturrechtliche Glaube an den Fortschritt und die Perfektibilität des Menschengeschlechts gestatteten es, allgemeingültige Urteile zu fällen und das politische Geschehen als einen sinnvollen Zusammenhang zu deuten. Die im Offenbarungsglauben vorausgesetzten Ideen galten als nicht im Streit befangen und als im Interesse einer jeden Streitpartei gelegen. Deshalb konnte sich auch jede Partei auf die gleichen Bibel- oder Naturrechtssätze berufen, und die Funktion allen politischen Denkens bestand darin, diese oder jene politische Zielsetzung oder Machtstellung als in Übereinstimmung mit jenen Dogmen zu erweisen. Das gesellschaftlich-geschichtliche Denken des

19. Jahrhunderts hat diese dogmatische Naivität endgültig zersetzt. Die Überzeugungskraft theologischer Argumente, wie sie in den politischen Machtkämpfen des Mittelalters bis in das 18. Jahrhundert üblich waren, ist heute selbst für den kirchlich Gesinnten nicht mehr nacherlebbar. Der Glaube des Vernunftnaturrechts an einen allgemeingültigen ordre naturel ist erschüttert und schliesslich vernichtet worden, seitdem die konkreten Inhalte des vermeintlich absoluten Naturrechts analysiert wurden als der Ausdruck der historisch-politischen Interessenlage bestimmter Menschengruppen, im 17. und 18. Jahrhundert namentlich der wirtschaftlich und politisch erstarkenden Bourgeoisie. Heute ist die gesellschaftlich-geschichtliche Bedingtheit unserer politischen Erkenntnisse und Normen allgemeine Überzeugung geworden, die „Wissenssoziologie" bemüht sich, die Abhängigkeit aller politischen Einsichten von den Machtinteressen der Kirche, der Krone, des Adels, Bürgertums, Proletariats usw. in allen Einzelheiten darzulegen, so dass heute nicht mehr diese Perspektivität unsres Denkens, sondern die Möglichkeit einer Politikologie überhaupt problematisch ist.

Die kritische Politikologie zerstörte die selbstgewisse Naivität ihrer dogmatischen Vorgängerin, welche ohne die Hemmungen eines soziologisch-historischen Bewusstseins den Geist unbedenklich in den Dienst politischer Gruppeninteressen stellte. Die Kritik des Dogmatismus hat aber die Funktion der Politikologie grundlegend gewandelt. Bisher hatte sie ihre Aufgabe darin gesehen, das allen politischen Einrichtungen und Bestrebungen an Normen und Formen Gemeinsame festzustellen. Noch für Fichte waren die „Bestimmung" des ganzen Menschengeschlechts und die „Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt" die Grundpfeiler seiner Staatsphilosophie gewesen. Im 19. Jahrhundert wird diese Denkweise — nach einem bezeichnenden Wort von Napoleon — als ein Geschäft von „Ideologen" und deren Aussagen von den sogenannten Realpolitikern als „Ideologien" angesehen. Die kritische Politikologie richtet ihr Augenmerk sehr viel weniger auf das Gemeinsame, als gerade auf die individuellen Verschiedenheiten der politischen Masstäbe und Gestaltungen; sie sucht gerade die gesellschaftlich-geschichtlichen Differenzen in ihrer Mannigfaltigkeit zu beschreiben und in ihren Ursachen und Folgen zu erklären. Immerhin wirkt noch im 19. Jahrhundert, namentlich im romanischen und angloamerikanischen Kulturkreis, die Geschichts- und Vernunftgläubigkeit der vergangenen Epoche soweit nach, dass diese Relativierung des Denkens auf Geschichte und Gesellschaft den Sinn und die Funktion der Politikologie nicht zu gefährden vermag. Noch wird an eine relative Autonomie des Geistes gegenüber den zeitlich und gesellschaftlich wechselnden Interessenlagen geglaubt, noch hält etwa ein Ranke eine Geschichtswissenschaft für möglich, die bloss darstellt, „wie es gewesen ist", noch wird

der Politikologie die Aufgabe zugewiesen, sich allen politischen Tendenzen gegenüber möglichst unparteiisch zu halten, sie alle in ihrer Abhängigkeit von den verschiedenen Natur- und Kulturbedingungen darzustellen und, wenn auch keine Versöhnung, so doch eine Vermittlung der Gegensätze auf geistiger Grundlage anzustreben. Die herrschende Meinung ist noch der Überzeugung, es gäbe für alle die widerstreitenden Interessen eine gemeinsame Diskussionsgrundlage und es müsse dem Geist gelingen, auf dieser Grundlage einen gemeinsamen status vivendi zu finden, der allen Beteiligten politisch zumutbar wäre.

Um die Wende des 19. Jahrhunderts aber beginnt eine Selbstrelativierung des Bewusstseins auf das sozial-vitale Sein, deren Konsequenz zur Selbstzersetzung der Politikologie führen muss. Die Wissenschaftsgläubigkeit der vergangenen Epochen war geneigt gewesen, die Selbstständigkeit der politischen Theorie gegenüber der politischen Praxis zu verabsolutieren; gegenwärtig besteht die noch viel gefährlichere Tendenz, die Eigengesetzlichkeit der politischen Theorie einfach zu leugnen und damit die Möglichkeit einer Politikologie überhaupt zu bestreiten. Es hat eine radikale Historisierung, Soziologisierung und Polemisierung aller Denkformen der politischen Wissenschaften eingesetzt, deren Ausmasse und Folgen man sich genau vergegenwärtigen muss, um die ganze Grösse der darin liegenden Gefahr sowohl für die politische Theorie, aber auch für die politische Praxis zu erkennen. Im 19. Jahrhundert war man meist entweder nur von der Geschichtsgebundenheit oder nur von der Gesellschaftsgebundenheit des Geistes ausgegangen, und selbst dort, wo man beide Bindungen zusammen in Betracht zog, hatte man sich noch immer eine geschichts- und gesellschaftstranszendente Position vorbehalten. Dass die historische Existenz des Menschen seine einzig wahre Wirklichkeit sei, hatte schon die Hegelsche Historisierung des Geistes behauptet; trotzdem wollte Hegels Philosophie noch „ihre Zeit" sein und zwar ihre ganze Zeit „in Gedanken erfasst". Die marxistische Soziologisierung des Bewusstseins liess zwar nur noch ein Denken zu, dass eine historische Klassensituation in Begriffen erfasste. Aber auch bei Marx ist die Geschichtsphilosophie der vergangenen Epoche noch lebendig genug, um ihn Geschichte als einen sinnvollen Zusammenhang darstellen und ihn ein wahres von einem falschen Bewusstsein unterscheiden zu lassen.

Im 20. Jahrhundert aber wird, namentlich unter dem Einfluss der Lebensphilosophie von Nietzsche und Bergson, mit der radikalen Relativierung des Geistes auf das „Leben" lebensgefährlicher Ernst gemacht. Nach Georges Sorel und Vilfredo Pareto ist jede Aussage der politischen Wissenschaft bloss die Sublimierung einer höchst-individuellen, durchaus irrationalen Lebenssituation, jede Erkenntnis im Politischen nur die „Entsprechung" einer gesellschaftlich-geschichtlichen und persön-

lichen Einmaligkeit, über die das Denken an keinem einzigen Punkte hinauskommt. Sind diese Behauptungen richtig, so hat die Politikologie mit ihnen ihre eigene Selbstzersetzung vollzogen und sich als Wissenschaft endgültig erledigt. Denn mit dieser völligen Ohnmacht des Geistes müsste sich das Eingeständniss verbinden, dass die Politikologie weder im Stande ist, auf die politische Praxis zu wirken, noch sie zu erkennen. Im 19. Jahrhundert wollte man durch die Enthüllung der politischen Funktionalität der gegnerischen Ideen nur diese in ihrer politischen Wirksamkeit zersetzen, während man für die eignen noch die Eigenschaft objektiver Richtigkeit in Anspruch nahm. Sobald aber alles menschliche Bewusstsein angesehen wird nur als eine Funktion des sozial-vitalen Seins, als blosse Spiegelung, Fiktion oder Ideologie, sobald aller Geist nichts andres ist als eine Waffe im politischen Machtkampf, muss diese Behauptung auch zur Selbstzersetzung der eignen politischen Position führen; dann müssen schliesslich auch die eignen Masstäbe ihrer Scheinobjektivität entkleidet werden.

Diesen Konsequenzen sucht man in Theorie und Praxis zunächst dadurch zu entgehen, dass man irgendein gesellschaftlich-geschichtliches Phänomen jener radikalen Relativierung entzieht und es zum absoluten Masstab sowie zur Konstante erhebt, der gegenüber die historisch-soziologischen Erscheinungen als blosse Ableitungen dargestellt werden. Die für die Gegenwart typische Verabsolutierung zeiträumlicher Erscheinungen erscheint als das Äquivalent für die Historisierung und Soziologisierung aller absoluten Gehalte. Mit Hilfe dieser Art von schlechter Metaphysik, welche irgendeine Erfahrungstatsache als allein wirklich und alle andern als ideologisch bewertet, bestreiten heute alle radikalen Bewegungen ihren wissenschaftlichen Bedarf. Hierher gehört die Vergottung des Staates oder der Nation ganz ebenso, wie die Verabsolutierung der Rasse oder Klasse oder die Behauptung, die Wirtschaft, der Wille zur Macht oder irgendeine libido seien die alleinige Triebkraft alles politischen Geschehens.

Die politische Praxis könnte sich für den Augenblick allenfalls noch zufrieden geben mit dieser Lösung des Problems. Sie könnte im Augenblick sich damit einverstanden erklären, dass alles politische Wissen nur als Parteiwissen möglich ist, sowie dass der Wert dieses Wissens sich einzig und allein bestimmt nach seinem aktuellen Propagandawert, d. h. nach seiner Brauchbarkeit als „Herrschaftswissen" zur Beherrschung der Massen. Vilfredo Pareto, der sogenannte Vater des Fascismus, hat diesen bürgerlichen Neomachiavellismus am eindringlichsten und folgerichtigsten begründet, indem er alles Bewusstsein auf das „residù", auf den individuell-irrationalen Gesamtzustand des Handelnden relativierte. Für ihn ist schlechthin jede politische Erkenntnis von Plato bis Marx nur schlechte Metaphysik, alle diese Ideologien nichts andres als Kampfmittel im bellum omnium contra

omnes. Die ideologischen Verhüllungen des irrationalen politischen Wollens sind allerdings Fiktionen, die zur Domestizierung der Bestie Mensch notwendig sind; es muss sich deshalb die jeweiligen Herrschaftselite ihrer bedienen, um in dem an sich sinnlosen, ewig gleichen Kampf der Eliten um die Macht ans Ruder kommen zu können. Wenn aber alles politische Bewusstsein nur noch Ausdruck einer höchstindividuellen Situation ist, wenn es zwischen den Generationen und Klassen, zwischen den Parteien und Nationen keinerlei sinnhaften Zusammenhang gibt, dann kann es in der theoretischen und praktischen Politik zwischen ihnen keinen geistig zu vermittelnden status vivendi, keine Diskussionsbasis, keinerlei vernünftig sittliches Verhalten, sondern nur noch ein den Gegner gewaltsam niederhaltendes oder aber ihn vernichtendes Handeln geben. Die dieser Desillusionierung entsprechende Apotheose der nackten politischen Gewalt ist das Werk von Georges Sorel (Réflexions sur la violence, 1906/07). In Deutschland wurde sie populär durch Oswald Spengler, der im zweiten Band seines „Untergang des Abendlandes" (1922) den Krieg als die Urpolitik alles Lebendigen darstellte: „der Kampf nicht von Grundsätzen, sondern von Menschen, nicht von Idealen, sondern von Rassezügen um die Ausübung der Macht ist das Erste und Letzte". Schliesslich hat Carl Schmitt diese Lehren für den deutschen Fascismus zugerichtet und als die Grundkategorie des Politischen den Freund-Feindgegensatz bestimmt, wobei der Nachdruck ausschliesslich auf dem Begriff des Feindes liegt, der „existentiell etwas anderes und Fremdes" bedeuten soll, das im Konfliktsfall zu vernichten ist (Begriff des Politischen, 1931) (vgl. unten S. 206 f.).

Eine augenblickliche politische Praxis mag sich mit dieser Auffassung zufrieden geben, eine politische oder auch sonstige Kultur kann es aber auf dieser Basis in Zukunft weder in der Praxis noch in der Theorie geben. Für uns handelt es sich an dieser Stelle um die Lebensfrage der Staatswissenschaft, um das Problem, ob diese ihre Selbstzersetzung eine geistes- oder sozialgeschichtlich notwendige ist oder nicht. Ist es richtig, dass alles menschliche Denken nur Ausdruck einer individuellen gesellschaftlich-geschichtlichen Situation ist, dann kann die Funktion einer (nur noch mit Unrecht so benannten) politisch-theoretischen Wissenschaft einzig und allein darin bestehen, jeder sich irgendwo durchsetzenden politischen Gewalt die von ihr benötigten Verhüllungsideologien zu liefern. Ist aller Geist restlos verstrickt in den Kampf um die politische Macht und gibt es keinerlei Autonomie des Geistes in diesem Streite, dann ist die theoretische, aber auch die praktische Anarchie und die ihr entsprechende Herrschaftsform der Diktatur die unausweichliche Folge. Die Politikologie kann aber nur dann allgemeinverbindliche Aussagen zur Anerkennung bringen, wenn sie in allem gesellschaftlich-geschichtlichen Wandel identische Konstanten nachzuweisen

vermag. Für das Gebiet der Kunst ist diese Fundamentalfrage von niemand anders als von Marx bereits gestellt und positiv beantwortet worden; „die Schwierigkeit", sagt er, „liegt nicht darin, zu verstehen, dass griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft ist. Die Schwierigkeit ist, dass sie für uns noch Kunstgenuss gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten" (Kritik der politischen Oekonomie S. XLIX). Die hier zugestandene Eigengesetzlichkeit des Geistes ist aber keineswegs nur auf das Gebiet der Kunst beschränkt. Denn für die lebensphilosophische Funktionalisierung des Geistes muss es erst recht ein unlösbares Problem sein, wie es kommt, dass die politischen Aussagen eines Aristoteles, Hobbes oder auch Marx für die heutigen Denker in den verschiedensten politischen Situationen noch Geltung zu haben vermögen. Ebensowenig vermag der aktivistische Irrationalismus, der alle politischen Theorien als illusionistische Selbsttäuschungen entlarven will, begreiflich zu machen, warum unter der Vielzahl von gleichzeitigen politischen Auffassungen nur diese und nicht die andern sich im Laufe der Zeiten als verbindlich und richtig erwiesen haben.

Gewiss ist es richtig, dass die Politikologie durch alle Zeiten hindurch auch die Funktion gehabt hat, politische Vormachtstellungen zu begründen und zu zersetzen; ihre Funktion ist aber damit durchaus nicht erschöpft. Denn dass die politische Lehre des hugenottischen Advokaten Bodin die absolute Monarchie des französischen 16. Jahrhundert befestigen wollte, schliesst keineswegs aus, dass Bodin nicht gerade durch diese seine gesellschaftlich-geschichtliche Situation für gewisse dauernde Wahrheiten des politischen Lebens besonders hellsichtig gemacht wurde. Dass wir Heutigen noch aus Bodin zu lernen vermögen, dass also die Geschichte etwas andres ist als ein Haufen zusammenhangloser Augenblickssituationen, muss darin begründet sein, dass es in der Tat identische Konstanten des politischen Geschehens gibt, die für die praktische Vernunft der historisch-soziologischen Relativierung entzogen sind. Die wesentlichste dieser Konstanten ist die menschliche Natur, welche allerdings nicht nach Art des Vernunftnaturrechts als eine der Gesellschaft und Geschichte voraufgehende, sondern als eine durch sie geprägte Natur verstanden werden muss. Für die Prähistorie mögen andere menschliche und untermenschliche Formen in Frage kommen. Die politische Geschichte aber kann es immer nur zu tun haben mit einem Menschen, der im Gegensatz zum Tier die Umwelt nach seinem Sinnen und Trachten umgestaltet; die Staatswissenschaft muss also, wie alle historisch-soziologische Erkenntnis, von einem menschlichen Verhalten ausgehen, das gerade nach einem gut formulierten Wort von Marx (Kapitel I) „dem Menschen ausschliesslich angehört".

Das die Umwelt auch nach ideellen Gesetzen sinnhaft verändernde Bewusstsein gehört als notwendig zum eigenartigen

Sein des Menschen. Für die Naturgeschichte mag diese dauernd über das Gegebene hinausdrängende Natur des Menschen eine Variable sein, für alle Kulturgeschichte ist sie eine Konstante. Aber auch die Natur- und Kulturgegebenheiten, welche das umweltverändernde Bewusst-Sein des Menschen vorfindet und die sein Tun als Gesetze bestimmen, weisen, wenn auch in sehr verschiedenem Grade, eine historisch-soziologische Konstanz auf, durch die Kultur überhaupt erst ermöglicht wird. Es sind dies alle jene zahllosen Natur- und Kulturbedingungen, welche das gesamte menschliche Sein und Bewusstsein geprägt haben und die jeweilige Grundlage seines aktuellen gesellschaftlich-geschichtlichen Wirkens darstellen. Je nach der engeren oder weiteren Abstraktionsbasis sind es mehr oder minder konstante Voraussetzungen, wie gewisse anthropologische, geographisch-klimatische, nationale, soziale und technisch-ökonomische Gegebenheiten, welche trotz der Klassendifferenzierungen allen politischen Gruppen auf diesem, sie alle umgreifenden Boden gemeinsam sind und unter denen manche für praktisch kaum begrenzte Zeiträume unveränderlich bleiben. Dass Russland nicht genügend eisfreie Häfen besitzt und die europäische Renaissance nicht erlebt hat, ist ebenso für das Handeln der zaristischen wie der bolschewistischen Politik wesentlich. In aller geschehenden Natur- und Kulturgeschichte ist die geschehene Geschichte wirksam. Der Mensch ist immer Produkt und Produzent seiner Geschichte, relativ konstant geprägte Form, die lebend sich entwickelt. Das Gewordene ist nicht etwas einfach Vergangenes, das dem historischen Subjekt als ein ihm fremdes Objekt gegenüberstünde. Deshalb ist zwar aller Geist auch Ausdruck einer konkreten Lebenssituation, zugleich greift er aber auch — bewusst oder unbewusst — über diese Situation hinaus und vermag, unabhängig von seiner Genese, für wesentlich andre Situationen Geltung zu behalten. Wo immer es in der Geschichte gelungen ist, Eigenschaften einer politischen Wirklichkeit geistig adäquat zu erfassen und wo der gesellschaftliche Vermittlungszusammenhang nicht endgültig unterbrochen wurde, überall dort ist unsere politische Einsicht um eine Erkenntnis bereichert worden, welche ihre Eigengesetzlichkeit in wechselnden Lebens- und Machtsituationen zu bewahren vermag. Die unsinnige Behauptung Spenglers, in der „wirklichen" Geschichte sei Archimedes mit allen seinen wissenschaftlichen Entdeckungen vielleicht weniger wirksam gewesen als jener Soldat, der ihn bei Erstürmung von Syrakus erschlug, diese Behauptung ist zwar sehr geeignet, die Unterbrechung des abendländischen Kulturzusammenhanges zu befördern, selbst wenn aber dieser „Untergang" unsrer Kultur zur Wirklichkeit würde, wäre Archimedes auch in den Erben des Abendlandes noch unvergleichlich wirksamer als sein Mörder. Deshalb hat auch die Politikologie die sinnvolle Funktion, an der richtigen und verbindlichen Beschreibung, Erklärung und Kritik der politischen Erscheinungen zu arbeiten.

2. Entwicklung und Gegenstand der politischen Wissenschaften

Blakey, History of Political Literature from Earliest Times 1854, Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften 1855/58, Janet, Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 4. éd. 1913, Pollock, An introduction to the history of the science of politics 1893, Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft 1896, Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, Bd. III, 1881, Bd. IV, 1913, ders. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien 3. Aufl. 1913, W. A. Dunning, A History of Political Theories Ancient and Mediaeval 1902, ders. From Luther to Montesquieu 1905, ders. From Rousseau to Spencer 1920, Merriam-Barnes, Recent Times 1924, H. J. Laski, Political Thought in England from Locke to Bentham 1920, Heller, Die politischen Ideenkreise der Gegenwart 1926, G. Jellinek, Allg. Staatslehre, 5. Aufl. 1929, Fleiner, Politik als Wissenschaft 1917, Kjellen, Grundriss zu einem System der Politik 1920, Feilchenfeld, Völkerrechtspolitik als Wissenschaft 1922, Croce, Grundlagen der Politik (deutsch) 1924.

Seit der abendländischen Antike wird uns in Wort und Schrift eine umfassende Sammlung von Lehren und Kenntnissen überliefert, welchen man heute den gemeinsamen Namen der politischen Wissenschaften gibt, ohne dass es möglich wäre, den Gegenstand oder die Methode dieser eigentümlich enzyklopädischen Wissenschaft mit Eindeutigkeit zu bestimmen. In dieser Bezeichnung steht weder der Begriff des Politischen, noch der Begriff der Wissenschaft fest, d.h. aber, dass zunächst weder von einem festumgrenzten Problemkreis, noch auch von spezifischen Methoden dieser Wissenschaft gesprochen werden kann.

Die Vielgestaltigkeit der politischen Wissenschaften und der Streit darum, was sie nach Gegenstand und Methode sein sollen, sind grundsätzlich auch heute noch auf dem gleichen Stande, wie zur Zeit der hellenischen Spätantike. **Πολιτικά** bezeichnete für den Griechen, welcher in der klassischen Zeit nur den Stadtstaat näher kennen lernte, alle staatlichen Erscheinungen, sowohl die staatlichen Einrichtungen wie Tätigkeiten. Eine besondere Anleitung durch eine theoretische Lehre zur Bewältigung dieser Politika wird immer und überall erst da notwendig, wo auch solche Leute zum politischen Handeln zugelassen sind, welche nicht zum allerengsten Kreis der durch uralte Überlieferung Eingeweihten gehören. Deshalb gibt es im antiken Orient keine politischen Wissenschaften und deshalb sind ihre Anfänge in Hellas mit den Anfängen der Demokratisierung Athens und der sizilischen Stadtstaaten verbunden. Als die ersten Lehrer der Politik treten uns hier die sogenannten Sophisten entgegen, ein Protagoras, Gorgias u.a., welche Politik als eine Art persönlicher Lebenskunst, als eine politische Technik lehrten, welche ihr wesentlichstes Ziel in der politischen Karriere des Schülers hatte und sich deshalb darauf beschränken konnte, die Anwendung der für diesen Zweck nötigen Mittel zu beschreiben. Die Grundlage bildete eine enzyklopädische Allgemeinbildung, welche

ebenso die Anfänge der Mathematik, Medizin, Botanik, Zoologie und Astronomie wie der Ökonomie, Pädagogik sowie Völker- und Kriegskunde umfasste. Bei den Bemühungen der Sophisten, ihren Zögling für die Tagespolitik geschickt zu machen und ihm gewisse Kunstfertigkeiten des politischen Handelns beizubringen, stand die Rhetorik als Überredungskunst im Mittelpunkt; durch sie wollte der Schüler auf die Menge Einfluss gewinnen und sich selbst an eine führende Stelle bringen. Nicht auf bestimmte staatliche Aufgaben oder Ämter sollte er vorbereitet, sondern, wie der platonische Protagoras sagt, allgemein darüber belehrt werden, „wie man am einflussreichsten in staatlichen Angelegenheiten zu handeln und reden vermag". Ziel aller wissenschaftlichen Bildung war die ἀρετή, wobei gut mit klug und schlecht mit dumm identifiziert wurde.

Als Lehre, wie man brauchbarer wird für den Dienst am Staate, als politische Bürgerkunde, wird diese Technik sodann wesentlich vertieft von Sokrates. Statt einer blossen Anleitung zum persönlichen Machterwerb gibt Sokrates eine politische Ethik, welche sich nicht in der Schulung zum Gebrauch der politischen Mittel erschöpft, sondern nach den Grundsätzen für das politische Handeln forscht, ihrerseits ethisch-politische Ziele aufstellt und als oberste Norm die unbedingte Hingabe des Individuums an den Staat lehrt. Damit verknüpft sich für Sokrates notwendig die Aufgabe, das Idealbild eines besten Staates zu entwerfen, womit für zahllose Nachfolger das Vorbild einer Moralphilosophie des Staates geschaffen wurde.

Die politische und ethische Problematik blieben für den Griechen schon deshalb unlöslich miteinander verknüpft, weil die hellenische Polis religiöser und politischer Verband in einem war. Auch Plato ist in der Hauptsache politischer Ethiker und Metaphysiker, sowie Geschichtsphilosoph des Staates. Die Frage nach dem sittlich besten Idealstaat bleibt in seinem Hauptwerk, der Politeia, durchaus beherrschend. Einer mehr empirischen Betrachtung der politischen Welt nähern sich aber Platos Nomoi, die das Ideal eines der gegebenen Wirklichkeit näherstehenden, zweitbesten Staates zeichnen. Den der heutigen Wissenschaft verwandtesten Typus einer Politikologie hat in Griechenland Aristoteles geschaffen, indem er den grundsätzlichen Schritt von der logischen und methaphysischen Spekulation zur Empirie tat. Nicht als ob er als letztes Ziel der Wissenschaft die Erkenntnis des besten Staates aufgegeben hätte. Dieses letzte Ziel will er aber so erreichen, dass er, wie in den Naturwissenschaften, so auch in der politischen Lehre, zunächst ein umfassendes Tatsachenmaterial zum Zwecke der empirischen Wirklichkeitserkenntnis sammelt und das letzte Sollensziel mit Rücksicht auf dieses Sein aufstellt. Ihm verdanken wir eine umfangreiche und genaue Beschreibung und Kritik der geschichtlichen Staatsverfassungen der Athener und Spartaner, der Kreter

und Phönizier. Indem er zunächst über hundert Einzeldarstellungen von historischen Verfassungen gibt, begründet er eine historisch-deskriptive Wissenschaft der Politik. Ihm ist auch die soziologische Erklärung der staatlichen Erscheinungen aus den allgemein-gesellschaftlichen Veränderungen nicht unbekannt; so führt er z. B. die Neuerungen in der athenischen Staatsorganisation auf die politischen und sozialen Kämpfe zwischen Adeligen und Nichtadeligen, zwischen Armen und Reichen zurück. Schliesslich wird auch die rechtswissenschaftliche Komponente einer umfassenden Theorie der Politik von Aristoteles nicht ganz vernachlässigt, indem seine Verfassungskritik sich eingehend mit den relativ dauernden Ordnungen des Staates beschäftigt.

So finden wir schon im antiken Hellas eine Politikologie sich entwickeln, welche nach Gegenständen und Methoden eine grosse Verschiedenartigkeit aufweist. Je nach der Betrachtungsweise der betreffenden Forschungsrichtung haben wir es bald mehr mit einer politischen Machttechnik, Bürgerkunde oder Moralphilosophie, einer historischen Metaphysik, Soziologie oder Spezialdisziplin zu tun. Allen diesen Typen begegnen wir auch heute, wobei angesichts der grösseren intellektuellen und geschichtlichen Weite unsres Bewusstseins eine sehr viel weitergetriebene Differenzierung und Spezialisierung der Typen eingetreten ist. Von den modernen Betrachtungsweisen war den Griechen nur eine grundsätzlich fremd: die juristisch-dogmatische Lehre vom Staat. Zwar hat Aristoteles bedeutsame rechtsvergleichende und rechtshistorische Forschungen angestellt. Eine allgemeine Staatsrechtslehre ist aber den Griechen fremd geblieben und war im Grunde auch den Römern nicht bekannt. Sie ist eigentlich erst das Werk des späteren Mittelalters.

Die antiken Denkformen haben bekanntlich auf die politische Vorstellungswelt des Mittelalters den grössten Einfluss ausgeübt. In einem entscheidenden Punkte hat allerdings das Christentum die antike Auffassung von der Polis bis heute paralysiert: für die klassische Antike war der Staat politischer und religiöser Verband in einem gewesen. Das monotheistische und den Wert der Einzelseele betonende Christentum musste den Staat als totale, auch kirchliche Gemeinschaft ablehnen und konnte nur einen in seinen Funktionen mindestens auf religiösem Gebiet beschränkten Staat konzedieren. Damit war zugleich das Grundthema des politischen Denkens während des gesamten Mittelalters angeschlagen: die Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt, von Papst und Reich.

Von einer Wissenschaft der Politik kann in diesem Streit zunächst gar keine Rede sein. Im antiken Christentum überwiegen so sehr die religiösen Interessen alle andern, auch die politischen, dass nicht einmal von einer politischen Diskussion gesprochen werden kann. Namentlich beschäftigt sich auch Augustin nicht mit dem Staat in einem politischen Sinne, son-

dern versteht unter civitas eine allgemeine, sei es auf das Jenseits oder auf das Diesseits ausgerichtete geistige Lebensform. Erst im gregorianischen Kirchenstreit finden die politischen Machtkämpfe einen literarischen Niederschlag. Sowohl auf Seiten der geistlichen wie auch der weltlichen Gewalt wird dieser Streit von Theologen mit theologischen Argumenten geführt; man will ihn auf Grund des christlichen Naturrechts, das als Ausfluss des göttlichen Willens gilt, entscheiden. Den Inhalt dieses Naturrechts bilden aber in der Hauptsache neben kanonischen Rechtsauffassungen solche der jüdischen, hellenischen und römischen Antike, sowie der germanischen Völker. Das Kardinalproblem bildete die Frage, ob nur die päpstliche Gewalt auf göttlicher Einsetzung beruht oder auch die des Kaisers, oder ob diese von Menschen abgeleitet, also sündigen Ursprungs sei. Je nachdem sollte der Kaiser dem Papst unter- oder gleichgeordnet sein. Manegold von Lauterbach (um 1085), der die weltliche Gewalt vom Volke herleitet, zieht aus dieser potestas populi bereits den Schluss, dass das Volk den Tyrannen vertreiben dürfe, welches Recht umso grösser sei, quanto hominum a natura distat porcorum. Ein Johann von Salisbury (1159) vindiziert der Priesterschaft auch die Herrschaft über den Fürsten, wobei ihn das Vorbild des jüdischen Staates stark beeinflusst.

Im späteren Mittelalter zeigt sich eine fortschreitende Verdiesseitigung des Denkens. Die politischen Auseinandersetzungen empfangen durch das Bekanntwerden der Originalschriften des Aristoteles (um 1200) starke Eindrücke. Während die Herleitung der Kaisergewalt vom Volke bisher den schlechteren Rechtstitel verlieh und damit zur Unterordnung unter den Papst führte, dient die gleiche Argumentation seit dem 14. Jahrhundert dazu, die Unabhängigkeit des Kaisers vom Papst zu begründen. Nun greift in diesen Streit auch die von Bartolus und Baldus geführte römische Jurisprudenz ein. Es sind in der Hauptsache zwei Probleme, welchen die politische Literatur dieser Zeit gewidmet ist. Erstens die Frage, ob der Papst das Recht habe, den römischen Kaiser ein- und abzusetzen, welches Recht Johann XXII. im Jahre 1314 für sich beansprucht hatte; damit steht im Zusammenhang die zweite Frage, ob der Kaiser über die gesamte Christenheit, also auch über alle fremden Fürsten herrsche, welches Problem durch den Streit zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich lebendig geworden war. Die Begründung der weltlichen Gewalt dient nunmehr auch dazu, die Unabhängigkeit der Landesfürsten vom Kaiser zu rechtfertigen.

Die endgültige Auflösung der mittelalterlichen Reichseinheit in eine Vielheit von unabhängigen National- und Territorialstaaten bildet das hervorstechendste Merkmal der europäischen Machtverhältnisse in der Neuzeit. Die politische Literatur des Mittelalters war so sehr ausschliesslich auf religiös-normative

Rechtfertigung gerichtet, dass aus ihr fast nichts über die damalige politische Wirklichkeit zu entnehmen ist. Mit der Renaissance beginnt auch in der Politik das empirische Denken sich zu entwickeln. Indem die Landesfürsten nach aussen gegen Kaiser und Kirche, nach innen gegen die in den Landständen organisierten Feudalgewalten die absolute Befehlsgewalt auf ihrem Territorium erkämpfen, entsteht der moderne souveräne Staat. Das neuzeitliche Denken rechtfertigt die erstarkte Fürstengewalt zwar noch weiterhin auch religiös-ethisch, daneben tritt aber immer mächtiger eine durchaus weltliche Theorie der Politik. Vor allem löst sich das Naturrecht von der Theologie und wird nun nicht mehr als göttliches Gebot, sondern als innere Vernunftnotwendigkeit anerkannt. Schon 1501 hört man von dem Deutschen Gabriel Biel den kühnen Ausspruch, es würde ein aus der menschlichen Vernunft erkennbares und schlechthin bindendes Naturrecht selbst dann geben, wenn es keinen Gott gäbe oder wenn die Gottheit unvernünftig und ungerecht wäre. Machiavelli und die ihm folgende Literatur der Staatsräson beseitigt sogar alle normativ-sittlichen Schranken der Fürstengewalt und bindet sie nur noch an die technischen Normen der Macht, an die ratio status. Bodin erkannte zwar noch das jus divinum et naturale für die suprema potestas als verpflichtend an, nicht aber das positive Recht. Die Frage nach dem Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt tritt in den Hintergrund, und das die Jahrhunderte bis heute durchaus beherrschende Problem wird ein immanent-politisches: die Machtauseinandersetzung zwischen Herrscher und Volk. Zunächst ist es zwar noch ein Religionskampf, der als Folge der Reformation um die Frage Volks- oder Herrschersouveränität geführt wird. Die Fürsten nehmen als Ausfluss ihrer politischen Souveränität auch den Glaubenszwang ihren Untertanen gegenüber für sich in Anspruch; dagegen kämpfen die Monarchomachen katholischer wie reformierter Richtung für Glaubensfreiheit auf Grund der Volkssouveränität. Nach wie vor werden jüdische, griechisch-römische, christliche und germanische Rechtsvorstellungen von beiden Seiten als Waffen in diesem Kampfe verwandt. So beruft sich die politische Theorie der reformierten Schriftsteller mit Vorliebe auf das Zeugnis der jüdischen Propheten, auf den Bund Gottes mit dem auserwählten Volke, sowie auf den Bund Davids mit den Stämmen Israels zu Hebron. Die Bindung des Herrschers an das positive Recht wird durch den aristotelischen Satz: lex facit regem begründet, welchen Satz sein Autor allerdings nur als sittliches Postulat verstanden hatte. Die mittelalterliche Lehre vom populus maior principe wird zum Beweise dessen angeführt, dass der Fürst nicht aus eigenem Recht, sondern nur als Vertreter des Volkes herrsche. Das germanische Lehensrecht sowie die deutschen Wahlkapitulationen bieten Anknüpfungspunkte, um die vertragliche Bindung des Herrschers an bestimmte Rechte

der Untertanen zu rechtfertigen. Die Lehre vom Staatsvertrag, also eine durchaus immanente Argumentation, wird nun die beide Streitteile beherrschende Vorstellungsform. Der Gedanke vom vertragsmässigen Ursprung der politischen Herrschaft findet sich zwar schon im Zeitalter Gregor VII.; während des ganzen Mittelalters handelt es sich aber dabei immer nur um die Lehre von der vertragsmässigen Einsetzung des Herrschers im Staate. Erst bei Richard Hooker wird daraus eine Lehre von der demokratischen Staatsentstehung. Demgegenüber berufen sich die Verteidiger der Herrschersouveränität vornehmlich auf den neutestamentlichen Satz: non est enim potestas nisi a Deo. Auch die Monarchomachen können diesem Satz ihre Anerkennung nicht versagen; seinen absolutistischen Konsequenzen versuchen sie sich aber zu entziehen durch die Lehre: electio deo, constitutio populo tribuitur (Junius Brutus). Aus dem gleichen Satz aber folgert Barclay, dass der von Gott auserlesene, wenn auch vom Volk gewählte Herrscher niemals vom Volk abgesetzt, sondern nur von Gott gestraft werden dürfe, wogegen der Calvinist Althusius wieder den Einwand erhebt, die Einsetzungsbefugnis des Volkes habe ihre unmittelbare Quelle in Gott, während die Bestellung des Herrschers sich nur mittelbar auf göttlichen Willen zurückführen lasse.

Mit dieser Art von Argumentation, in welcher sich beide Parteien immer auf die gleichen Dogmen beriefen, liess sich der Streit offenbar nicht fortführen. Zur Begründung der Herrschersouveränität musste, sofern der Streit sich weiter in den Bahnen der Theologie hielt, das Volk bei der Einsetzung des Herrschers gänzlich ausgeschaltet werden, oder aber es musste, losgelöst von jeder theologischen Rechtfertigung, eine immanent-politische Begründung für die Herrschersouveränität gefunden werden. Den ersten, noch theologischen Weg beschreiten in Frankreich Bossuet und Fénelon, in England Salmasius und Filmer. Die unerhört neue, von der religiös-ethischen Begründung im Wesentlichen freie Begründung der Herrscher- und Staatsgewalt geht aber zurück auf Hobbes (De cive 1642). Ihn darf man als den Begründer der modernen politischen Wissenschaften bezeichnen. Obzwar seine politische Tendenz eine absolutistische ist, verzichtet er doch völlig auf die göttliche Einsetzung des Herrschers. Allerdings ist zu seiner Zeit die biblische Tradition noch so stark, dass auch er das ganze Kapitel 11 de cive mit Belegstellen aus der heiligen Schrift füllt. Diese Zeugnisse der Bibel für die unbeschränkte Gewalt des Herrschers sind aber bei Hobbes ausdrücklich sekundärer Natur und im Ganzen mehr dekorativer Art. Primär und ausschlaggebend bei Hobbes ist überall die durchaus immanente Begründung aus dem Staatszweck; dieser gilt ihm immer als das oberste staatliche Seins- und Sollensgesetz. Unter Staatszweck versteht Hobbes die soziologische Funktion des Staates, die Sicherung von pax

et defensio communis für die den Staat bildenden Menschen. Trotz seiner absolutistischen Neigungen hält er an dem Satze fest: civitas enim non sui sed civium causa instituta est. Die gesellschaftsimmanente Staatsfunktion dient auch dazu, fast sämtliche Sätze des Naturrechts bei Hobbes zu begründen, wobei seine Deduktion aus dem Staatszweck keineswegs eine formal-logische, sondern eine soziologisch-politische ist. Es kann dahingestellt bleiben, ob es ihm gelungen ist, das eigene, unentziehbare Recht des Herrschers auf Herrschaft dadurch zu begründen, dass er zwei Verträge annahm: einen Gesellschaftsvertrag, in welchem jedes Individuum jedem andern die Unterwerfung unter den gleichen Herrscher verspricht, und einen zweiten Vertrag, in welchem jedes Individuum sein ihm im Naturzustand zukommendes Selbstregierungsrecht auf den Herrscher überträgt. Wesentlich bleibt für die Zukunft, dass durch die Hobbessche Vertragslehre der Staat erstmalig immanent, d.h. durch den Hinweis auf die Funktion der staatlichen Organisation innerhalb der gesellschaftlichen Totalität begründet wurde. Nicht als ob Hobbes durch seine Vertragslehre die historische Entstehung des Staates empirisch erklären wollte. Lediglich die Notwendigkeit einer absoluten Staatsgewalt sollte aus dem Wesen des Staates selbst gerechtfertigt werden. Das Epochemachende an seiner Lehre war vor allem seine an der damaligen Naturwissenschaft geschulte Methode, welche das Seiende nur aus den ihm selbst einwohnenden Kräften erklären und rechtfertigen wollte.

Zwei grosse Strömungen in der politischen Literatur des 17. und 18. Jahrhundert sind es, die jede in ihrer Weise die Entwicklung der modernen politischen Wissenschaft gefördert haben. Einmal, was selbstverständlich erscheint, die unmittelbar auf empirische Beschreibung und kausale Erklärung des politischen Seins gerichteten Schriften, dann aber auch, was weniger selbstverständlich ist, die naturrechtliche Richtung des politischen Denkens. Gerade weil diese Richtung immer neben der kausalen auch eine normativ-vernünftige Begründung der überlieferten politischen Herrschaftsverhältnisse suchte, hat sie durch diese Rationalisierung der politischen Welt zur Entwicklung des empirisch-politischen Denkens sehr viel beigetragen. Gewiss ist es richtig, dass dem Naturrecht immer wieder eine Verwechslung von rational-normativer und historisch-kausaler Begründung unterläuft. So hat die ungemein einflussreiche Lehre von Locke, die sich im Übrigen eng an die Hobbessche Lehre von der gesellschaftlichen Funktion des Staates anlehnt, in der Tat die historische Entstehung des Staates durch einen Vertrag erklären wollen. Die Rückführung der politischen Institutionen auf den Willen der einzelnen Individuen barg gewiss auch sonst die grosse Gefahr eines einseitigen Rationalismus und Individualismus in sich. Noch heute sind die Nachwirkungen dieser Einsei-

tigkeiten in der Wissenschaft keineswegs ganz überwunden. Allzunahe lag und liegt heute noch der Trugschluss, dass der objektiven gesellschaftlichen Funktion des Staates oder einer sonstigen politischen Institution immer eine bewusst auf diesen „Zweck" gerichtete Absicht der beteiligten Menschen entspreche. Die Deutung der gesamten politischen Welt als absichtlich-willkürliches Menschenwerk war sicherlich ein schwerer Fehler des Aufklärungsnaturrechts. Trotzdem stellt auch diese Auffassung eine wichtige Stufe in der Entwicklung der modernen politischen Wissenschaften dar. Denn dieser Auffassung ist es zu danken, dass seit Humanismus und Renaissance sich immer stärker die Einsicht durchsetzte: alle politische Wirklichkeit ist nur als menschliche Wirksamkeit zu verstehen, zu erklären und zu rechtfertigen. Dass die naturrechtliche Politik die politischen Erscheinungen nicht mehr, wie das gesamte Mittelalter und auch noch die Monarchomachen, auf den gänzlich unbestimmten Begriff des Volkes oder auch, wie Bodin und Althusius, auf die Vereinigung von Familien, zurückführte, dass es diese vieldeutigen Begriffe vielmehr analysierte, war nicht, wie seit der Romantik immer wieder behauptet wird, ein schwerer Mangel, sondern ein wesentlicher Erkenntnisfortschritt. Ein folgenreicher Irrtum war es nur, wenn und soweit der den Staat schaffende homo politicus vorgestellt wurde als ein abstraktes, ausserhalb der konkreten Natur und Kulturbedingungen, ausserhalb der Landschaft, Familie, Nation, Klasse und Tradition willkürlich agierendes Wesen. Gesellschaft und Geschichte, diese zwei ungeheuren Tatsachenzusammenhänge hat das Vernunftnaturrecht von Locke bis Rousseau, von Pufendorf bis Kant allerdings meist in ihrer Bedeutung verkannt und hat deshalb dem den Staat bewusst erfindenden Urmenschen Eigenschaften angedichtet, welche nur der in der Gesellschaft lebende und durch sie, sowie durch eine lange Geschichte geformte Mensch besitzt.

Um die politische Welt als das Werk des gesellschaftlich-geschichtlichen Menschen, der keineswegs immer zweckrational handelt, zu erkennen und zu erklären, bedurfte es einer umfassenden historischen, psychologischen und soziologischen Empirie. Eine solche Einsicht in die menschlichen Wirklichkeiten ist das Ziel aller Wissenschaften vom 16. bis 19. Jahrhundert. Ihre Methoden und Ergebnisse für die Erkenntnis der politischen Vorgänge werden von der zweiten grossen Strömung des politischen Denkens verwertet, die weniger auf das naturrechtliche Sollen, als auf das wirkliche politische Sein gerichtet ist. Die Entwicklung dieser Denkrichtung wird bezeichnet durch die Namen Machiavelli, Bacon und Bodin, ihr Höhepunkt im 18. Jahrhundert durch Montesquieu. In seinem berühmten „Esprit des lois" (1748) vertritt er die rechtsstaatlichen Forderungen Lockes; diese, wie alle sonstigen politischen Organisationsformen werden aber von ihm als bedingt erkannt durch die geographi-

schen und klimatischen Eigenschaften des betreffenden Landes, durch die Lebensweise, Veranlagung, Wirtschaft und Religion der Bevölkerung, welche Einsichten durch ein reiches Material von gesellschaftlich-geschichtlichen Einzelbeobachtungen belegt werden. Hier wird zum ersten Mal wenigstens programmatisch der umfassende Versuch gemacht, den Staat und das politische Handeln aus der Totalität der konkreten natürlichen und gesellschaftlichen Umstände zu erklären. Zur gleichen Zeit war es in England David Hume (1741/42), der jeden religiösen und ethischen Dogmatismus aus der politischen Betrachtung ausdrücklich verwies und das eigene politische Ideal nicht mehr absolut und allgemeingültig aufstellte, sondern bezogen auf den politischen Zustand eines konkreten, in seinem Fall des englischen Staatswesens.

Lange bleiben die beiden Methoden, die rational-normative und die historisch-soziologische, in der Theorie der Politik nebeneinander in Geltung, und auch heute gehen sie noch bei sehr vielen französischen und anglo-amerikanischen Forschern Hand in Hand. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts steht allerdings die gesellschaftlich-geschichtliche Betrachtungsweise durchaus im Vordergrund, und die naturrechtlichen Gedankengänge wagen sich in der Regel nur in soziologischer Maskierung an die Öffentlichkeit. Politische und ideengeschichtliche Wandlungen haben der empirisch-positivistischen Geisteshaltung zum Siege verholfen. In der praktischen Politik war die naturrechtliche Rationalisierung den bestehenden Herrschaftsverhältnissen selbst dort gefährlich geworden, wo die Tendenz des Schriftstellers eine konservative war. Hobbes' Lehre vom Staatszweck als oberstem Staatsgesetz nicht weniger wie Kants Auffassung vom Staatsvertrag als Probierstein für die Rechtmässigkeit aller Staatseinrichtungen mussten eine Vernunftkritik der bestehenden politischen Gewalten geradezu herausfordern. Als aber die Welt erschüttert, erschreckt und auch enttäuscht wurde durch die französische Revolution, als ihre Freiheits- und Gleichheitsforderungen für alle Menschen, als ihr Kultus der Göttin Vernunft zunächst einmündete in die terroristische Gewalt im Innern und bald darauf in den Imperialismus Napoleons nach aussen, da wurde ein politisches Denken geboren, das nicht nur den kontrerevolutionären, sondern auch den revolutionären Denkern die sehr verwickelten gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingungen des politischen Handelns zum Bewusstsein brachte. Das alte Problem Herrscher- oder Volkssouveränität bildet zwar nach wie vor den zentralen Streitgegenstand der politischen Theorie, wird aber nun unter ganz anders gearteten methodischen Gesichtspunkten diskutiert. Da die doktrinäre Politik enttäuscht hatte, wird das Verhältnis der Vernunft zur Gesellschaft einerseits und Geschichte andrerseits zum Zentralproblem der politischen Philosophie. Für die empirische Politikologie stellt sich das gleiche

Problem als die Frage dar, wie die politischen Zielsetzungen aus den gegebenen politischen Zuständen zu entstehen und wie sie sich unter den waltenden gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen zu verwirklichen vermögen. Die Vernunftgläubigkeit des Naturrechts macht einer weitgehenden Skepsis Platz, die der menschlichen Vernunft gegenüber Gesellschaft und Geschichte nur eine sehr geringe Rolle zuweist. Hegels politische Philosophie, welche neben der idealistischen Metaphysik einen ungemein klaren Blick für die politische Wirklichkeit besass, übte sowohl auf das konservative wie auf das revolutionäre Denken einen gewaltigen Einfluss. Seine Maxime: „Alles, was vernünftig ist, das ist, und alles was ist, ist vernünftig" wurde sowohl vom Nationalismus wie vom Marxismus akzeptiert. Politische Forderungen und Einrichtungen, welche Allgemeingültigkeit für sich beanspruchen, werden nun mindestens mit Misstrauen betrachtet, jedenfalls aber grundsätzlich sowohl von der politischen Linken wie Rechten auf das gesellschaftlich-geschichtliche Sein relativiert. Im Jahre 1835 erschienen zwei Werke, welche den neuen Typus der Politikologie klassisch repräsentieren. Dahlmanns „Politik, auf den Grund und das Mass der gegebenen Gegenstände zurückgeführt" deutet die methodische Haltung schon im Titel an, welche Toquevilles „Démocratie en Amérique" an dem Beispiel der Gleichheitsforderung und ihren konkreten Voraussetzungen in Amerika durchführt. Die Politikologie wird schliesslich von einem metaphysik- und sogar philosophie-feindlichen Empirismus und Positivismus beherrscht, der in seiner konsequentesten Form des Glaubens war, es liesse sich alles Sollen aus dem gegebenen Sein, alle berechtigten politischen Willensziele aus der Analyse von Erfahrungstatsachen deduzieren. Die historischen Materialisten wie Idealisten verzichten schliesslich darauf, der Wirklichkeit eine Idee, dem Sein ein Sollen entgegenzustellen; sie wollen aus den politischen Spannungen der Gegenwart die gestaltenden Tendenzen der Zukunft erkennen, wobei sie bereit sind, jede sich in der Zukunft durchsetzende Tendenz als wahr und berechtigt anzuerkennen.

In der Gegenwart weist die Politikologie eine gewisse Begrenzung bezüglich ihres Gegenstandes auf, ihre Methoden aber haben sich ungemein vervielfältigt. Einen eigentlichen Gegenstand der politischen Erkenntnis gibt es erst dort, wo das Politische in seiner relativen Eigengesetzlichkeit überhaupt anerkannt wird. Wo es nur als unselbstständiger Reflex einer andern, sei es der religiös-metaphysischen, sei es der naturalistisch-ökonomischen oder einer sonstigen Sphäre aufgefasst wird, ist eine Wissenschaft der Politik mangels eines eigenen Erkenntnisgegenstandes grundsätzlich nicht möglich und kann bestenfalls nur als Zweig der Theologie, Ökonomie usw. betrieben werden. Das gilt z. B. für die Staatsauffassung des heiligen Augustin ganz ebenso wie für die ökonomische Geschichtsauffassung von Marx und Engels.

Heller

Kritik an Marx + Engels

Der Gegenstand der politischen Wissenschaften wechselt weit weniger nach den subjektiven Interessen und Gesichtspunkten des einzelnen Forschers, als nach den konkreten historisch-soziologischen Fragwürdigkeiten und Undurchsichtigkeiten des politischen Lebens selbst. Der Problembestand der Theorie der Politik ergibt sich also nicht dadurch, dass der einzelne Forscher willkürlich seine subjektiven Fragen an die politische Wirklichkeit „heranträgt", sondern dadurch, dass in dieser, vom Forscher erlebten politischen Wirklichkeit selbst etwas objektiv fragwürdig und klärungsbedürftig geworden ist. Gegenwärtig ist der Fragebereich der Politikologie dadurch eingeschränkt, dass unser Interesse seit etwa einem Jahrhundert fast ausschliesslich auf die Frage nach dem empirischen politischen Sein und in viel geringerem Grade auf die Frage gerichtet ist : was soll der Staat sein. Schon seit der Renaissance muss die Theorie nach der herrschenden Meinung bei der Beschreibung und Erklärung des politischen Geschehens auf die Heranziehung unmittelbarer Eingriffe übermenschlicher, namentlich göttlicher Kräfte verzichten, muss also von einer Immanenzauffassung der politischen Welt ausgehen, selbst wenn der einzelne Forscher persönlich einer Tranzendenzreligion anhängt und den göttlichen Willen als causa remota hinter allen politischen Aktionen annimmt. Darüber hinaus ist aber auch die logische und ethische Spekulation aus der Problematik der Wissenschaft des Politischen als unwissenschaftlich ausgeschaltet.

Eine weitere, damit zusammenhängende Begrenzung des Fragegebietes der Politikologie ergibt sich daraus, dass diese heute keineswegs alles das umfassen will, was zum Staate gehört. Gewiss ist das Politische von der Totalität des menschlichen Daseins bedingt und bewirkt, gewiss greift es auch seinerseits in diese Totalität bedingend und bewirkend ein. In diesem weiten Sinne ist das Politische aber kein brauchbarer Gegenstand einer empirischen Politikologie. Nicht alles Politische, nicht einmal alles Staatliche, ja sogar nicht einmal jede Staatstätigkeit gehört in den Kreis der Probleme, welche die heutige Politikologie als Spezialdisziplin behandelt. Sie befasst sich — und das ist kein Sollens-, sondern ein Seinsurteil — dem Grundsatz nach nur mit solchen politischen Tätigkeiten und institutionellen Tätigkeitsformen, welche eine selbständige, durch feststehende normative Rechtsregeln nicht genau vorherbestimmte Machtausübung bedeuten. Die blosse Anwendung bestehender Rechtsregeln, eine Staatstätigkeit also, die nichts Neues schafft, die keine schöpferische Leitung der Staatsangelegenheiten in dem Sinne darstellt, dass sie auf Grund autonomer Entscheidungen eine wesentliche Veränderung in der staatlichen Machtverteilung herbeizuführen vermöchte, eine solche Tätigkeit und die ihr entsprechende Institution braucht zwar keineswegs immer unpolitisch zu sein, sie gehört aber regelmässig nicht zum Gegenstand der Politikologie.

Demnach beschäftigt sich diese vornehmlich mit den Problemen der Regierung und der Gesetzgebung, nicht oder doch nur unter ganz bestimmten Bedingungen mit denen der Rechtssprechung und Verwaltung. Wo allerdings die Gerichts- und Verwaltungsorgane auf Grund ihrer selbständigen Entscheidungen die politische Machtverteilung wesentlich zu verändern im Stande sind, wie das — um nur ein besonders bekanntes Beispiel zu nennen — beim Obersten Bundesgericht in U.S.A. der Fall ist, wo überhaupt die richterliche oder Verwaltungstätigkeit als entscheidende Hemmung oder Förderung der Regierung und Gesetzgebung in Betracht kommt, wie z. B. in den gewaltenvereinigenden Diktaturen, da werden auch diese staatlichen Tätigkeitsformen sogleich in den Problemkreis der Politikologie einbezogen.

Das sehr umfassende Aufgabengebiet der heutigen politisch-deskriptiven Wissenschaft lässt sich durch folgende Fragen ungefähr umschreiben: im Mittelpunkt steht das Problem der politischen Machtorganisation und Machtverteilung, sowie des Machterwerbs entweder in einem konkreten Staate oder in einer vergleichenden Darstellung einer Mehrheit von konkreten Staatscharakteren oder schliesslich als systematische Staatslehre in einer mehr oder weniger allgemeinen Staatsstruktur (z. B. im modernen abendländischen Staat); Beschreibung und Erklärung dieser Machtorganisation in ihren ursächlichen Zusammenhängen mit den geographisch-klimatischen Bedingungen, den Abstammungsverhältnissen und sonstigen Naturbedingungen, mit der wirtschaftlichen, militärischen, sittlichen, religiösen, nationalen und sonstigen Eigenart der Bevölkerung, sowie vor allem ihr Zusammenhang mit der Rechtsverfassung des Staates; Kritik dieser sowie der politischen Gesamtverfassung; Beschreibung und Erklärung der wichtigsten politischen Herrschaftsformen, der Organisation und Aktion der bedeutenden politischen Verbände innerhalb des Staates (Parteienlehre); Darstellung der Rolle, welche die politischen Ideen beim Aufbau und der Entfaltung der politischen Machtkörper spielen; ferner die Beziehungen der organisierten politischen Mächte zu den grossen gesellschaftlichen Mächten, gegenwärtig vor allem zu den sozialen Klassen, dann aber auch zur Kirche, zur öffentlichen Meinung, zur Presse, sowie vor allem zu den einflussreichen Wirtschaftsmächten (Finanz-, Industrie- und Agrarkapital, Arbeiterverbände), schliesslich Darstellung des Staates im Verhältnis zu internationalen Mächten und andern Staaten, sei es in bundesstaatlichen, staatenbündischen oder sonstigen auswärtigen und völkerrechtlichen Beziehungen. In der modernen Wissenschaft der Politik überwiegen die innerpolitischen Fragestellungen in einem auffälligen Masse die aussenpolitischen Probleme, welche Tatsache ihre Erklärung findet einerseits in der sehr viel geringeren Rationalisierbarkeit der aussenpolitischen Vorgänge, andrerseits aber in einem Mangel an aussenpolitischem Verständnis in der letzt-

vergangenen Epoche. Rechtsfragen beschäftigen die Politikologie nur, soweit das Recht als geschriebene oder ungeschriebene gesellschaftliche Ordnung die politische Macht tatsächlich legitimiert, begründet oder beschränkt, die Machtverhältnisse der staatlichen Organe untereinander, sowie im Verhältnis zu den Gebietsbewohnern und anderen Staaten wirklich ordnet. Ein Bestandteil der politischen Wissenschaften ist also nur die politisch-soziologische Rechtslehre, nicht aber die dogmatische Jurisprudenz.

Trotz aller methodischen Übereinstimmung, trotz der allgemeinen Berufung auf die positiven Tatsachen der historisch-soziologischen Empirie besitzt die moderne Politikologie keineswegs die erhoffte Voraussetzungslosigkeit und Objektivität, sondern zeigt in ihrer Beschreibung wie Kritik nicht weniger, sondern mehr verschiedenartige Meinungen als in allen früheren Jahrhunderten. Nicht nur die politischen Zielsetzungen und Zukunftsideale, sondern schon die Beschreibung des gegenwärtigen politischen Seins ergeben ganz verschiedene Bilder, je nachdem man die Tatsachen nach ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft auswählt. Dass das politische Sein ein ständiges gesellschaftlich-geschichtliches Werden ist, wird dem Grundsatz nach von keiner Seite bestritten. Ob aber der verhältnismässig unbewegte Beweger dieses Werdens der Staat, die Nation, die Klasse, die Rasse, das Genie oder die Masse, die Landschaft oder die Wirtschaft ist, das sind die Streitfragen. Zu ihnen kann in diesem historischen Teil nur insofern Stellung genommen werden — ohne an andrer Stelle Gesagtes zu wiederholen — als auf historische Reprisen verwiesen wird. Hier sind die in der politischen Romantik ausgebildeten Auffassungen zu nennen, welche sich grundsätzlich gegen den Rationalismus und Atomismus des naturrechtlichen politischen Denkens wenden. Ihre gemeinsame Grundlage ist die Anerkennung eines geschichtlich Gewordenen als irrationalen und deshalb undiskutierbaren Glaubensartikels. So wird jede wissenschaftliche Auseinandersetzung einfach abgeschnitten, wenn man mit der historischen Schule das politische Geschehen zurückführt auf den allmählich, unbewusst und organisch wirkenden, grundsätzlich irrationalen Volksgeist. Der Ansatzpunkt dieser Lehre ist, ebenso wie in der mittelalterlichen Staatsauffassung, ein durchaus vager Volksbegriff, dessen empirische Analyse als rationalistischer Atomismus grundsätzlich verpönt wird. Methodisch das Gleiche ist von jener Lehre zu sagen, welche den Staat als Selbstzweck behauptet und schon die Frage nach dem Staatszweck als rationalistischen Utilitarismus brandmarkt.

3. DIE STAATSLEHRE IN DER STAATLICHEN WIRKLICHKEIT

DAHLMANN, Politik 1835, MOHL, Enzyklopädie der Staatswissenschaften. 1859; TRIEPEL i. Verwaltungsarchiv, Bd. 5, 1897, S. 314 ff.; REHM, Allg, Staatslehre 1899, G. JELLINEK, Allg. Staatslehre, 1900, 3. Aufl. 1919; R. SCHMIDT, Allg. Staatslehre 1901; KELSEN, Allg. Staatslehre 1925; WALDECKER, Allg. Staatslehre 1927.

Eine heutige Staatslehre kann den beschränkten Problemkreis der Theorie, wie sie die beiden letzten Generationen getrieben haben, nicht übernehmen. Denn jene Staatslehren haben so ziemlich alle theoretisch und praktisch bedeutsamen Probleme, wie die Fragen nach der Seinsart, der Funktion, der Einheit des Staates, seines Verhältnisses zur Gesellschaft, Wirtschaft und auch zum Recht, die Probleme des Klassenstaates, der öffentlichen Meinung, der politischen Parteien usw. meist überhaupt nicht angeschnitten oder nur ganz unzulänglich behandelt.

Um unsere grundsätzliche Anschauung von dem Verhältnis, in welchem die Staatslehre zum Staatsleben steht, klarzustellen, wollen wir zunächst die Fragestellung der Staatslehre selbst zum Problem machen: Wie kommt sie zustande? Trägt der einzelne Forscher die ihn persönlich interessierenden Fragen willkürlich an die zu erkennende Wirklichkeit heran, fragt jeder Staatstheoretiker nach seinem subjektiven Belieben, frei von objektiver Not, gebunden nur etwa durch die logischen Notwendigkeiten und durch die zur Gewohnheit gewordene Problematik seines Faches? Oder wächst unsre Fragestellung aus der objektiven Fragwürdigkeit der uns umgebenden staatlichen Wirklichkeit heraus, so dass schliesslich dieses staatliche Leben selbst es ist, das uns die Fragen stellt, dessen Problematik sich uns allen, wenn auch in verschiedener Stärke und Färbung aufdrängt?

Wir entscheiden uns mit allem Nachdruck gegen die Auffassung der anarchisch-subjektivistischen Entstehung der Fragestellungen. Nicht nur deshalb, weil wir sie durch die empirische Problemgeschichte widerlegt sehen, sondern weil wir als die Grundlage dieser Auffassung ein gewaltiges Verkennen der gesellschaftlichen Lebensfunktion aller Wissenschaft, eine falsche Vorstellung des Verhältnisses von Denken und Wollen, von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt feststellen müssen.

Wer mit der Subjektivität der Fragestellung Ernst macht, muss folgerichtig annehmen, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit ein völlig ungegliedertes Chaos darstellt, dessen Ordnung allererst durch die vom einzelnen Forscher von aussen herangetragenen Wertgesichtspunkte vollzogen wird. Die dabei vorausgesetzte Gegenstandskonstitution, die jeden, nicht nur den mathematisch-logischen, sondern auch den historischen Gegenstand erst durch das rein erkennende Subjekt erzeugen lässt, muss — und auf diese Feststellung kommt es uns an — ein ausserhalb jeder gesellschaftlichen Wirklichkeit fragendes und erkennendes Fabelwesen annehmen; sie kann nicht mit dem uns allein gege-

benen lebendigen Menschen rechnen, der, auch wenn er Staatslehre treibt, stets in diese konkrete staatliche Wirklichkeit irgendwie und irgendwo eingegliedert ist, der durch sie auch erst selbst konstituiert wird und sie nur mitkonstituiert, indem er in und mit ihr existiert und sie jedenfalls immer bereits in sich als Lust oder Unlust, als gut oder schlecht, als befriedigend oder fragwürdig vorfindet. Alle Staatserkenntnis hat also davon auszugehen, dass das staatliche Leben den Fragenden immer mit umfasst; er gehört ihm existentiell an und kann sich niemals aus ihm hinausstellen. Der Staat ist nicht ein dem fragenden Subjekt räumlich „gegenüberstehendes", ihm fremdes Objekt, sondern das Wesentliche dieses Verhältnisses ist hier die dialektische Identität von Subjekt und Objekt.

Jede echte Frage hat deshalb ihren Ursprung in der relativ objektiven Fragwürdigkeit des von uns faktisch mitgelebten Lebens. Willkürliche Fragen ergeben Scheinprobleme; fruchtbare Fragestellungen werden immer dem staatlichen Leben selbst entnommen. Und einzig und allein davon, ob sich die Staatslehre als fähig erweist, auf solche Fragen zu antworten und zur Bewältigung konkreter Schwierigkeiten, zur Klärung konkreter Undurchsichtigkeiten des praktischen Staatslebens beizutragen, hängt ihre Existenzberechtigung ab. Angesichts des hochentwickelten Standes unsrer gesellschaftlichen Theorie und Praxis wird gewiss der praktische Wert einer Frage und Antwort oft nur auf weiten Umwegen durch den Fachmann feststellbar sein.

Es bleibt aber dabei, dass wir Staatstheorie niemals um der Theorie willen treiben. Ohne letzlich praktische Forschungsabsicht kann es in der Staatslehre weder fruchtbare Fragen noch wesentliche Antworten gegen. Es gibt eine irrige, allerdings weitverbreitete Auffassung, welche meint, eine wissenschaftliche Arbeit müsste umso vollkommener und tiefer sein, je unbeteiligter und beziehungsloser der erkennende Geist seinem Gegenstand gegenübersteht. Den zwingenden Beweis für das Gegenteil erbringt die Geschichte der letzten hundert Jahre deutscher Staatslehre. In der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts waren die führenden deutschen Staatstheoretiker die Exponenten einer politisch kämpfenden Klasse und selbst so gut wie ausnahmlos praktische Politiker. Seit zwei Generationen ist das deutsche Bürgertum politisch saturiert und die deutschen Staatslehrer, die ihren Stolz darein setzen, mit praktischer Politik nichts zu tun zu haben, geben sich die grösste Mühe, die Staatslehre zu „entpolitisieren". Gibt es jemand, der noch zweifelt, welche Staatslehre fruchtbarer, tiefer, lebenswichtiger war? Die der Politiker Dahlmann, Stahl, Stein und Mohl oder die der Unpolitiker Gerber, Laband, Jellinek und Kelsen?

Indem die Staatslehre der Letztgenannten — in einer oft kaum noch glaublichen Selbsttäuschung — der politischen Gegenwartsproblematik ausweichen zu können meinte, war sie meistens gezwungen, auf tradierte Fragen historisch deplacierte Antworten

zu geben oder aber umgekehrt, traditionelle Antworten ohne die dazugehörigen Fragen zu übernehmen. So entstand eine Staatslehre, deren wertvollster, etwa von Georg Jellinek gepflegter Teil eine Begriffsgeschichte war; die Hauptarbeit aber wandte sich der „juristisch" betriebenen Staatslehre zu, die schliesslich in eine Theorie um der Theorie willen ausartete, nach deren Notwendigkeit niemand fragte und für die in der Tat ein Bedürfnis auch nicht aufzufinden war.

Es ist ein Verdienst R. Schmidts, in dieser Epoche als einziger die Frage aufgeworfen zu haben, wozu es dann überhaupt einer Staatslehre bedarf? Ohne Klarheit über diese Bedürfnisfrage fehlt der Staatslehre die konkrete Fragestellung, und sie muss notwendig mit der Stange im Nebel herumfahren. R. Schmidt hält die allgemeine Staatslehre für notwendig als eine Hilfswissenschaft der Rechtswissenschaft. „Sie fasst das Ganze zusammen, was der Gesetzgeber braucht, um an die Aufstellung eines besonderen Staatsrechts, — was der Beamte braucht — um an die verständnisvolle Anwendung des besonderen Staatsrechts herangehen zu können" (I. S. 6). Mit dieser Aufgabenstellung kann man sich, sofern der Begriff der Rechtswissenschaft entsprechend weit gefasst und von der allzu bürokratischen Staatsvorstellung abgesehen wird, durchaus einverstanden erklären.

Aus dieser Fragestellung geht zunächst das Eine hervor, was man bei vielen anderen Staatslehren so sehr vermisst: die bewusste Blickrichtung auf das eigene staatliche Leben. In der Tat haben gewiss alle Staatslehren aller Zeiten, auch wenn sie sich noch so nachdrücklich als allgemein im Sinne einer zeit-räumlichen Universalität bezeichneten, in ihrem Material, in ihrer Fragestellung und in ihren politischen Perspektiven sich auf sehr eindeutiges Hier und Jetzt des betreffenden Forschers selbst dann beschränkt, wenn der Theoretiker ohne jede politische Forschungsabsicht in reinster Theorie zu schweben glaubte. Eben dieser Glaube hat aber im höchsten Masse verwirrend gewirkt.

Weil wir die souveräne Emanzipation unsres wissenschaftlichen Erkennens von der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit für eine bare Unmöglichkeit halten, werden wir aus theoretischen wie aus praktischen Gründen eine bewusste zeit-räumliche Beschränkung unsrer Forschungsaufgabe vornehmen. Gegenstand unsrer Staatslehre ist deshalb nur der Staat, wie er sich seit der Renaissance im abendländischen Kulturkreis ausgebildet hat.

Gegen die zeitliche Begrenzung könnte der Historizismus einwenden, man verstünde eine Erscheinung erst dann, wenn man alle ihre Veränderungen ab origine aufgedeckt hätte. Diese Meinung, die eine möglichst unbegrenzte Vergangenheitserkenntnis als unentbehrliche Grundlage jeder Gegenwartsforschung ansieht, muss aus mehreren Gründen als Vorurteil bezeichnet werden; als Vorurteil, das übrigens insofern recht unhistorisch ist, als es einem Ausläufer der rationalistischen Fortschritts- und Entwicklungsmetaphysik des 18. Jahrhunderts darstellt. Denn

weder ist das Frühere und Undifferenzierte ein Schlüssel für das Spätere und Differenzierte — gerade das Gegenteil ist richtig — noch liegt überall dort, wo historische Veränderung gegeben ist, auch Entwicklung vor. So hat der neuzeitliche Staat mit dem des Mittelalters — sofern man von einem solchen überhaupt sprechen darf! — in Bezug auf Struktur und Funktion so wenig zu tun, dass hier nur noch von Veränderung, keineswegs aber von Entwicklung die Rede sein kann. Ein Gleiches gilt auch vom Verhältnis der antiken zur mittelalterlichen Staatsstruktur (vgl. Jellinek, S. 7 f. 22 f. 42 f.).

Überhaupt sind die Grenzen der historischen Erkenntnis sehr viel engere, als z. B. Gustav Schmoller glaubte, der seinem „Grundriss der allgemeinen Volkwirtschaftslehre" das Goethewort voranstellt, wonach im Dunkeln, unerfahren bleibt, „wer nicht von dreitausend Jahren sich weiss Rechenschaft zu geben". Schmoller selbst wäre in arge Verlegenheit gekommen, wenn er mit dieser Rechenschaft hätte Ernst machen müssen. Denn alle Geschichte bleibt — noch für den gelehrtesten Historiker — immer ein Fragment; heller beleuchtete Strecken wechseln mit Partien, die im Zwielicht und solchen, die völlig im Dunkeln liegen. Alle Geschichte bleibt aber auch — noch für den objektivsten Historiker, der in reiner Treue nur darstellen will, „was gewesen ist" — immer „Geschichte der Gegenwart", d.h. aus der Perspektive des Jetzt gesehen (vgl. Croce, Theorie u. Geschichte d. Historiographie 1915, S. 1 ff.).

Für unsre Forschungsabsicht, die dem Gegenwartsstaate gilt, ist deshalb auch die Frage des Ursprungs des Staates durchaus nicht entscheidend. Der Streit, der um dieses Problem mit sehr unklaren Begriffen und höchst unsicher begründeten Hypothesen geführt wird, ist für die Erforschung des heutigen Staates ohne grosses Interesse. Denn es ist wiederum nur ein historizistisches Vorurteil, das da meint, die gegenwärtige oder zukünftige Struktur des Staates hänge entscheidend davon ab, ob die primäre Staatsentstehung auf Klassenkampf oder Rassenkampf oder auf ein Drittes zurückgehe. Kann sich doch ein politisches Gebilde vom gleichen Ursprung her in sehr verschiedener Weise fortentwickeln, umbilden und verändern.

Durch die soziologische Perspektivität unseres Erkennens ist auch die Beschränkung der Staatslehre auf die Staatenwelt des abendländischen Kulturkreises begründet und mindestens teilweise gerechtfertigt. Das autochthone Staatsleben der aussereuropäischen Erdteile ist uns kulturkreismässig so fremd, dazu grösstenteils auch noch geschichtlich so fern, das bekannte Material für weite Gebiete überdies so gering, dass wir sehr leicht der Gefahr ausgesetzt sind, die staatlichen Einrichtungen der Chinesen oder gar die der Azteken unter abendländischen Perspektiven gründlich misszuverstehen; aber selbst eine richtige Erkenntnis würde nur sehr geringe Aussichten auf Antworten eröffnen, die für unsre Fragestellung von erheblicher Bedeutung wären.

Erweist sich so unsre Aufgabe in allen Beziehungen einerseits durch den Gegenstand, andrerseits durch die Perspektivität unsres Denkens bedingt, so gilt ein Gleiches für die Systematik der Staatslehre. Nach dem Vorbild der Mathematik hat das europäische Denken der Neuzeit — und nur dieses — an jede Wissenschaft einzeln und an alle zusammen die Forderung eines rationalen Systems gestellt, worin jedes einzelne Systemglied aus seinem Grundprinzip zu errechnen und zu „erzeugen" wäre. Es ist von grosser Bedeutung, die prinzipielle Unmöglichkeit, ja geradezu den Widersinn eines rationalen Systems der Staatslehre einzusehen. Durchführbar ist es einzig und allein in der Mathematik und formalen Logik, weil diese Denkwissenschaften allein über „reine" Begriffsformen verfügen. Überall dort aber, wo es das Erkennen mit Begriffsinhalten zu tun hat, muss es diese Forminhalte in ihrer Faktizität als gegeben hinnehmen und kann sie nicht als von unserm Verstande „erzeugt" denken. Kant, der den mathematischen Wissenschaftsbegriff noch als absolutes Ideal aufstellte, war sich doch zugleich der Antinomie bewusst, wonach die reine Vernunft keinen einzigen synthetischen, gegenstandskonstituierenden Satz zu vollziehen vermag, ihre Grundsätze also nur zu gewinnen sind „gar nicht direkt aus Begriffen, sondern immer nur indirekt durch Beziehung dieser Begriffe auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung" (Kritik der reinen Vernunft. Reclam S. 564).

Da also die Begriffsinhalte in der Staatslehre, wie übrigens auch in der Rechtswissenschaft und in allen Wissenschaften, die es nicht nur mit wirklichkeitsreinen Denkformen zu tun haben, aus dem Prinzip der rationalen Formgebung grundsätzlich unableitbar und insofern irrational sind, kann es in diesen Wissenschaften ein geschlossenes System von Begriffen nicht geben; denn immer ragt hier der irrationale Forminhalt in die Formgebung, in die Struktur sowohl der Einzelform wie in die Beziehungen der Formen aufeinander und damit auch in die Struktur der Systematik hinein. Nicht einmal ein System im Sinne einer endgültigen systematischen Fixierung der Fragestellungen ist in diesen Wissenschaften denkbar; denn auch diese müssen mit den Ansprüchen und Anschauungen der Menschen wechseln.

Der systematische Zusammenhang, dem die Staatslehre als Wissenschaft ihre Erkenntnisse einzuordnen hat, kann also nicht der des logischen Auseinanderfolgens sein. Ihr Aufbau und die Reihenfolge ihrer Ergebnisse sollen vielmehr möglichst durch den Gegenstand, d. h. durch die Beziehung bestimmt werden, in der sich die einzelne Tatsache zum Aufbau des Staates befindet. Sobald die Staatslehre einer abstrakten Systematik nachjagt, verbindet sie die vorgefundenen Sachverhalte willkürlich — eben weil sie sie vielleicht logisch besonders einwandfrei ordnen will — und vergewaltigt einem Phantom zuliebe den gegenstandsgerechten Zusammenhang.

II. DIE METHODE DER STAATSLEHRE

1. Die Bedeutung der Methodenfrage

Dilthey W.W. I. Einleitung i. d. Geisteswissenschaften, W.W. VII. Aufbau d. geschichtl. Welt i. d. Geisteswissenschaften. M. Weber, Ges. Aufs. zur Wissenschaftslehre 1922, Tillich, System d. Wissenschaften, 1923, Kelsen, Hauptprobleme d. Staatsrechtslehre² 1923, E. Kaufmann, Kritik d. neukant. Rechtsphilosophie 1921, Heller, Krisis der Staatslehre, Arch. f. Sozialwiss. 1926, S. 289 ff., Holstein, Arch. Ö.R. 1926, S. 1 ff., Smend, Verfassung und Verfassungsrecht 1928.

Die Notwendigkeit methodologischer Untersuchungen ergibt sich aus dem Zustand, in dem sich die Staatslehre ebenso wie die Rechtswissenschaft, die sich auf jene als ihre Grundlage stützt, befindet. Wenn mit Recht von einer gegenwärtigen Krisis der Staatslehre gesprochen wird, so sollte damit aber keineswegs nur eine Verfallserscheinung gemeint werden. Im Gegenteil! Die chaotische Verwirrung in den staatstheoretischen Auseinandersetzungen der deutschen Nachkriegszeit bedeutet, verglichen mit dem früheren Zustande und mit der gegenwärtigen Lage der ausländischen Staatslehre, zweifellos ein höheres geistiges Stadium, und wenn nicht schon selbst eine wissenschaftliche Renaissance, so ist sie doch das Symptom einer tiefer erlebten Problematik und einer ernsteren methodischen Besinnung. So wird sie auch vom Ausland verstanden.

Den entscheidenden Anstoss haben zweifellos die grossen, mit dem Weltkrieg beginnenden, politisch-sozialen Umwälzungen in Deutschland, Italien und mehr noch in Rusland gegeben. Die primitive Selbstsicherheit, welche das Staatsdenken der Vorkriegszeit kennzeichnete, ist schwer erschüttert. Bisher hatte man über einen Schatz konventioneller Begriffe verfügt, die alle mehr oder weniger aus der Verabsolutierung des bürgerlich-liberalen Rechtsstaates stammten. Und wenn auch intra muros wissenschaftlich gestritten wurde, so war doch der Bau in seinen Fundamenten unbestritten; man konnte also gutgläubig der Meinung sein, es handle sich in allen staatstheoretischen Gegensätzen um nichts als um ein Mehr oder Weniger an logischer Klarheit.

Diese logistische Wissenschaftsgläubigkeit besitzen wir nicht mehr. Die Fundamente des überlieferten Staatslebens und -denkens sind ins Wanken geraten, und es setzt sich allmählich die Erkenntnis durch, dass es keinerlei wissenschaftlichen Sinn hat, über Ergeb-

nisse zu streiten, wenn man schon in den grundlegenden Voraussetzungen uneins ist. Bisher war es möglich, wenn auch nicht gerade wissenschaftlich, dass die Streitparteien ihre eigenen theoretischen Voraussetzungen gar nicht begriffen hatten und aus rührend naiv gebildeten Grundbegriffen mutig ihre Ergebnisse deduzierten, indem beide schon zu wissen glaubten, was Staat, Recht usw. sind.

Sobald aber die grundlegenden Voraussetzungen problematisch geworden sind, müssen zunächst diese überprüft und der Weg oder die Methode kontrolliert werden, mittels welcher sich das Denken seines Gegenstandes bemächtigt. Zur Methode gehört das Verhältnis des erkennenden Subjekts zum erkannten Objekt, die gesamte Erkenntnishaltung und Arbeitsweise, sowie die Art der Begriffsbildung. Wer sich über seine eigene Methode, sowie darüber klar geworden ist, warum sein wissenschaftlicher Gegner auf einem andern Wege zu einem andern Ergebnis gelangen musste, der kann den Gegensatz in den Voraussetzungen ein für alle mal feststellen und darauf verzichten, bei jeder Einzelfrage alle abweichenden Meinungen in möglichst ungeheuren Fussnoten zu zitieren — eine Erscheinung, die mehr als nur ein Schönheitsfehler der deutschen Wissenschaft ist. Wo aber von den gleichen oder doch analogen methodischen Voraussetzungen aus gestritten wird, ermöglicht die methodologische Klärung allerdings eine immanente Kritik und Kontrolle und eine logische Entscheidung des Streitfalles.

Eine Methodologie ist aber auch deshalb notwendig, weil die arbeitsteilig spezialisierte Staatslehre durch sie gezwungen wird zu einer Auseinandersetzung mit den Grundströmungen der Zeit und mit der Totalität ihres wissenschaftlichen Bewusstseins. Der Staat bleibt immer nur ein Teilinhalt der komplexen Lebenswirklichkeit, aus welcher die Staatslehre ihn isoliert. Einen Wert aber haben ihre Erkenntnisse nur dann, wenn diese Isolierungen immer wieder rückbezogen werden auf das Wirklichkeitsganze, in dem sie allein Leben und Wahrheit haben.

Das Verdienst, die Methodenfrage in der heutigen staatstheoretischen Literatur radikal angeschnitten zu haben, gebührt unstreitig Hans Kelsen und den Anhängern seiner reinen Rechtslehre. Wenn die deutsche Staatslehre fast geschlossen Kelsens eigene Methode und deren Ergebnisse ablehnt, so hat sie zweifellos recht. Mit einer noch so berechtigten Ablehnung ist aber so lange nichts getan, als nicht der Kelsenschen eine andre, befriedigendere Methodologie der Staatslehre entgegengestellt werden kann. Das aber hat die Staatslehre bislang unterlassen.

Allerdings ist die methodische Klärung der Staatstheorie dadurch ungemein erschwert, dass die zeitgenössische Philosophie, die ihr bei jener Selbstverständigung behilflich sein sollte, sich zu diesem Geschäft als untauglich erweist. Dass die Neukantianer der Marburger Richtung dem gesellschaftlich-geschicht-

lichen Leben gegenüber völlig versagen, beweist uns eben das lebendige Beispiel Kelsens. Die südwestdeutsche Schule hat uns durch die Arbeiten von G. Jellinek, M. Weber und vor allem E. Lask manche methodologischen Ansätze gezeigt, ist aber darüber nicht hinausgekommen. Besonders wertvolle Anregungen enthält die Kritik der historischen Vernunft, wie sie Dilthey in seinen Spätjahren unternahm. Manches hat die Staatslehre auch der Husserlschen Phänomenologie zu verdanken. Sie hat uns gelehrt, die Frage nach Existenz und Erklärung eines Phänomens zurückzustellen und uns zunächst der Erfassung seines unmittelbar erscheinenden Wesens zuzuwenden. Durch die phänomenologische Bewusstseinsanalyse werden zweifellos gewisse allgemeinste psychologisch-soziologische Strukturen erkannt, deren Erkenntnis auch als Voraussetzungen einer Staatslehre höchst wertvoll, ja unentbehrlich sind. Der Versuch aber, historische Erscheinungen gleich dem Staat durch evidente Wesensschau zu erfassen, wird immer zur Verabsolutierung gesellschaftlich-geschichtlicher Bedingtheiten führen. Die für die Staatslehre wichtigsten Anregungen gehen heute von Hegel und seiner Methode aus. Allerdings dürfte von der vielberufenen Hegelrenaissance methodologisch nicht viel mehr übrigbleiben, als das, was auf der Hegelschen Linken Marx und Engels bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts grundsätzlich geleistet hatten.

2. Staatslehre ist Kulturwissenschaft, nicht Naturwissenschaft

Dilthey, W.W. II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Sombart, Anfänge der Soziologie, Erinnerungsgabe für M. Weber, I, 1923, S. 3 ff., Freyer, Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 1930, Heller, Art. „Staat" im Hdwb. d. Soziologie, hg. v. Vierkandt 1931.

Eine wissenschaftliche Staatslehre muss versuchen, den Staat immanent zu begreifen und hat — wie alle europäische Wissenschaft der Neuzeit — auf die Heranziehung übernatürlicher Kräfte dabei zu verzichten. Gegenüber einer transzendenten Erklärung und der damit immer verbundenen Rechtfertigung des Staates, die ohne übermenschliche Kräfte nicht auskommen kann, bedeutete die Immanenzauffassung die Herleitung des Staates aus der „menschlichen Natur". Aus dem durch die Umwelt mindestens mitbedingten Kausalzusammenhang im Menschen will das in der Renaissance entstehende „natürliche" Erkenntnissystem sowohl Religion wie Sittlichkeit, Recht und Staat ableiten. Die theologische Gesellschaftsauffassung des Mittelalters findet damit ihr Ende. Die mathematisch-mechanische Welterfassung, der durch Kepler und Galilei so gewaltige Erfolge beschieden waren, wird nun unter Führung von Bacon auch auf die mensch-

liche Gesellschaft übertragen. Die so entstehende Naturlehre des Staates verstand unter der menschlichen Natur ein gesetzmässiges Schema von einzelnen konstanten „Kräften" oder „Fähigkeiten" des Menschen, welche unter dem Einfluss des „Milieus", also der Landschaft, Wirtschaft, Technik usw. den Staat aufbauten. Als Ziel einer immanenten Gesellschaftsauffassung hat sich dieses Grundschema trotz vieler und auch tiefgehender Abwandlungen prinzipiell bis heute erhalten.

Im übrigen aber ging der entscheidende Streit innerhalb dieser „natürlichen" Immanenzauffassung schon im 17. und 18. Jahrhundert genau so wie heute um die Frage, ob die Natur des Menschen nichts andres sei als ein Teil der sonstigen Natur, oder ob zwischen Menschen- und Tiernatur eine scharfe, unübersteigliche Grenze zu ziehen sei. Die „Materialisten" waren Monisten und wollten das Tier- und Menschenreich mit den gleichen, eben naturwissenschaftlichen Mitteln erkennen. Insbesondere glaubten sie damals wie heute, keinen prinzipiellen Unterschied zulassen zu dürfen zwischen dem Staat der Menschen und dem „Staat" der Bienen, Ameisen, Biber und andrer Tiere. Diese Auffassung hat ihren berühmtesten Ausdruck gefunden in der Bienenfabel des Engländers Mandeville (1714), ebendesselben Mannes, der den Menschen „the most perfect of animals" nennt. Diese naturwissenschaftlich-materialistische Staats- und Gesellschaftsauffassung hat sich bis heute konserviert. Von einer populären Literatur wird sie sogar für besonders modern gehalten. Von den englisch-französischen Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts führt eine gerade Linie bis zu der Preisfrage des Monistenbundes im Jahre 1900: Was lernen wir aus den Prinzipien der Deszendenztheorie in Beziehung auf die innere politische Entwicklung und Gesetzgebung der Staaten? (Vgl. die Lösungen „Natur und Staat" 1903 ff.), und bis zu Karl Kautsky, der mit seiner „materialistischen, das heisst naturwissenschaftlichen" Anschauung das Darwinsche Anpassungsgesetz als allgemeinstes Naturgesetz erkennt, das er als „Milieutheorie" auch auf die menschliche Gesellschaft überträgt und selbstverständlich zu der Meinung kommt, dass „salus rei publicae suprema lex esto für die Gesellschaften der Tiere wie für die Menschen gilt" (Materialistische Geschichtsauffassung 1927, I, S. 45, 436 ff. II, 630 ff.; vgl. Korsch, Material. Geschichtsauff. 1929).

Was wir hier zu entscheiden haben ist nicht die weltanschauliche Frage: Monismus oder Dualismus, sondern lediglich das methodologische Problem, ob menschliches und tierisches Verhalten in Bezug auf Staat und Gesellschaft mit den gleichen wissenschaftlichen Mitteln erkennbar sind oder nicht. Wir verneinen eine monistische Möglichkeit, wir unterscheiden dementsprechend Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften und sehen den Unterschied dort, wo ihn — im Gegensatz zu sehr vielen Marxisten — Marx selbst gesehen hat. Denn mit ihm

gehen wir aus von einem Verhalten, das „dem Menschen ausschliesslich angehört. Die Spinne verrichtet Operationen, die denen des Webers ähneln, und eine Biene beschämt durch den Bau ihrer Wachszellen manchen menschlichen Baumeister. Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopfe gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war. Nicht, dass er nur eine Formveränderung des Natürlichen bewirkt, er verwirklicht im Natürlichen zugleich seinen Zweck, den er weiss, der die Art und Weise seines Tuns als Gesetz bestimmt, und dem er seinen Willen unterordnen muss". (Kapital I. S. 140).

Hier ist das Prinzip einer gegenständlichen Scheidung von Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften klar bezeichnet. Die ersteren haben ihren Gegenstand und ihre Aufgaben überall da, wo Veränderungen der Natur als Ausdruck und Abdruck menschlicher Zwecktätigkeit aufgefasst werden können. Kultur nennen wir also die Einbildung menschlicher Zwecke in die Natur, wobei der Zweckbegriff nicht rationalistisch-utilitarisch missdeutet werden darf, sondern in dem weiten Verstande gebraucht werden muss, wie ihn z.B. auch Dilthey kennt. Selbstverständlich sind auch die schönen Zeichnungen, die uns der Höhlenmensch hinterlassen hat, zwecksetzende Wirklichkeitsformung in unserm Sinne.

Gegenstand der Kulturwissenschaften ist also ein Stück der physischen Welt, die wir als menschliche Zweckformung begreifen können. Nicht jede durch den Menschen geformte Wirklichkeit kommt für die kulturwissenschaftliche Erkenntnis in Frage, sondern nur eine solche, die es uns eben gestattet, sie als menschenbewirktes Zeichen aufzufassen. Der Marmorblock, der durch den Menschen aus dem Felsen gesprengt ist, wird diese Eigenschaft vielleicht nicht besitzen; sobald ihn aber der Künstler bearbeitet, sobald er auch nur ein Eigentumszeichen erhalten hat, trägt er unmissverständliche Abdrücke menschlicher Zwecktätigkeit, die noch niemand mit tierischen Zeichen verwechselt hat.

Aber nicht nur die Umwelt des Menschen, sondern der Mensch selbst muss, sofern er als ein gesellschaftliches Wesen und damit als ein Stück Kultur begriffen werden soll, als ein durch menschliche Zweckformung Gewordenes und immer neu Werdendes verstanden werden. Hierin liegt der grosse Irrtum des Naturrechts, dass es dem geschichtlichen Wandel eine menschliche Natur gegenüberstellte, die immer und überall als den gleichen Gesetzlichkeiten folgend gedacht wurde; auf sie wurde der ordre naturel begründet. Die Neigung, menschliche Zustände und Formen als naturgesetzlich unveränderlich zu verabsolutieren, entspricht einem tiefen Sekuritätsbedürfnis des Menschen, dem es doch

nur gegeben ist, „von Klippe zu Klippe zu fallen". Und wenn heute auch die gesellschaftlichen Inhalte als wandelbar zugegeben werden, so wollen wir doch wenigstens die gesellschaftlichen und individuellen Formen als eine Art ewige Natur behaupten.

Wollen wir aber zahllose Irrtümer auch der heutigen Staatslehre und Rechtswissenschaft vermeiden, so müssen wir auch den Menschen und seine Bewusstseinsformen als im Flusse der Geschichte stehend erkennen, obschon wir als Ausgangspunkt auf die Annahme einer formalen Anlagegleichheit des Menschengeschlechts nicht verzichten können. Fasst man Natur als „das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" (Kant, Prolegomena § 14) auf, so sind Staat und Gesellschaft des Menschen kein naturwissenschaftliches Erkenntnisobjekt, weil sie niemals als ein nach zeitlosen Gesetzen geordnetes Sein verstanden werden können.

Man muss sich aber hüten, die wissenschaftliche Grenzziehung zwischen Kultur und Natur als eine Auseinanderreissung der Wirklichkeit misszuverstehen. Denn selbstverständlich gibt es keine von der Natur und ihren Gesetzen unabhängige Kultur; diese entsteht nur dadurch, dass der Mensch sich der Naturgesetzmässigkeiten für seine Zwecke zu bedienen weiss. Das Licht in unserm Zimmer brennt auch nur auf Grund von Naturgesetzen, die der Mensch benutzt, um durch sie für sich die draussen ebenfalls naturgesetzlich herrschende Nacht zu überwinden. Kultur ist also durchaus nicht freie, lediglich durch die Kraft des menschlichen Geistes bedingte Wirklichkeitsschöpfung, sondern eine von den psychischen und physischen Gesetzen des Menschen und seines Materials abhängige Wirklichkeitsformung. Die menschliche Kenntnis dieser Gesetze, die Art ihrer Benutzung, kurz ihre gesellschaftliche Wirkung und Kulturbedeutung ist aber wiederum eine durchaus historisch wandelbare.

Die methodische Verschiedenheit von Kulturwissenschaften und Naturwissenschaften liegt in der verschiedenen Erkenntnishaltung, die der Mensch zu den beiden Gegenstandsbereichen hat. Zur Kultur, die menschliche Formung ist, haben wir ein grundlegend andres Verhältnis als zur Natur. Hier steht das erkennende Subjekt nicht einem ihm äusserlich fremden Objekt gegenüber, sondern der Geist erkennt durchgeistetes Leben, er erkennt — sich selbst. „Nur was der Menschengeist und Menschensinn gestaltet, geprägt, berührt hat, nur die Menschenspur leuchtet uns wieder auf. Prägend, formend, ordnend, in jeder Äusserung gibt der Mensch einen Ausdruck seines individuellen Wesens, seines Ich. Was von solchen Ausdrücken und Abdrücken irgendwie, irgendwo vorhanden ist, spricht zu uns, ist uns verständlich" (Droysen, Historik 1868, § 7).

Dieses kulturwissenschaftliche „Verstehen" ist eine besondere Art der Gegenstandserfassung deshalb und insofern, als hier Veränderungen der Welt aus Menschenzwecken heraus begriffen

werden. Nur weil wir selbst ein Stück Kultur sind, verstehen wir Kultur. Nur „durch Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse" dringt unser Verstehen in fremde Lebensäusserungen (Dilthey XII, S. 118).

Wo uns aber kein psychophysisches Menschenzeichen gegeben ist, dort können wir auch nichts verstehen, sondern bestenfalls mit Hilfe mehr oder weniger vager Analogien mit der menschlichen Zwecktätigkeit etwas in die belebte Natur hineindeuten. So können wir bei Tieren meist nur ein mechanisch-reaktives Verhalten feststellen. Wo aber zweckhafte Reaktionen von Tieren nachgewiesen werden, was bei einigen Gattungen der Fall zu sein scheint, mag die Tierpsychologie immerhin menschliche Analogien verwenden und von der eigenen nachbildenden Phantasie des Menschen auf das Verhalten der Tiere schliessen. Jedenfalls ist nicht umgekehrt von der Tierpsychologie ein tieferes Verständnis des menschlich-staatlichen Verhaltens zu erwarten.

Den unausrottbaren Aberglauben (vgl. auch Oppenheimer, System d. Soziologie I, 1922, S. 69), Staat und Gesellschaft liessen sich besser verstehen durch Heranziehung der tierischen Verbindungen, diese Deutung von unten nach oben hat niemand präziser widerlegt als gerade Marx; für ihn ist die bürgerliche Gesellschaft die entwickeltste Organisationsform und gewährt eben deshalb Einsicht in alle früheren Gesellschaftsformen. „Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Tierarten können nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist" (Kritik d. pol. Ökonomie, S. XLII). Selbst wenn also Andeutungen staatsanaloger Formen in der Tierwelt festzustellen wären, so könnten sie nur vom Höheren her gedeutet werden und nicht umgekehrt.

Die Immanenzauffassung des Staates darf also weder eine übermenschliche noch eine untermenschliche, sondern sie muss eben eine menschliche Deutung des Staates sein. Denn nur dem menschlichen Verstehen „bedeuten" diese psychophysischen Wirklichkeitsformen etwas — nämlich Staat, Kultur. Verstehen ist die spezifische Art der Erfassung solcher Gegenstände, die entweder als menschliche Zweckformung der Wirklichkeit erfasst werden müssen oder sonst überhaupt nicht gegeben sind. Wer nicht verstehen will, dem ist überhaupt keine Kultur gegeben. Ihm ist die Gegenstandsgewinnung Werkzeug, Haus, Wirtschaft, Staat, aber auch Arbeiter, Bürger, Bienen-Königin unmöglich, denn alle diese Formungen haben — soweit unser Wissen reicht — ihre Bedeutung nur für das menschliche Verstehen. Wo der Versuch gemacht wird, den Staat naturwissenschaftlich zu erfassen, da werden immer in die Natur menschlich-staatliche Bedeutungen unbewusst hineininterpretiert, wissenschaftlich also erschlichen. Wenn z. B. Neurath mit seinem „Physikalismus" den Staat als eine „Zusammenballung von Menschen, Strassen, Gefängnissen,

Gewehren, Fabriken usw." bestimmt, so können wir nur gestehen, dass auch uns für diese Art von „Einheitswissenschaft auf materialistischer Basis" die von Neurath bei so vielen Forschern vermisste Naivität fehlt (Empirische Soziologie 1931, S. 44, 69, 73).

Zur Begründung für die naturwissenschaftliche Behandlung des Staates wird immer wieder neben der höheren Erkenntnisgewissheit die grössere Objektivität eines solchen Vorgehens angeführt. Mit Unrecht! Denn wie diese Forscher zunächst die Kulturbedeutungen, so pflegen sie nun erst recht ihre politischen Wertungen der Natur zu imputieren, bevor sie sie aus ihr „gesetzlich" deduzieren. So besteht für den Friedensfreund Kautsky in der Natur „normaler" Weise ein „Gleichgewicht", und die Natur, in der es vor der menschlichen Gesellschaft „Krieg, Verbrechen und Egoismus" nicht gibt, ist überhaupt eine Art pazifistischer Idylle (a. O. I. 187, 231 ff, 279 ff). Wogegen uns der sozialistenfressende Biologe Hertwig naturwissenschaftlich, also mit grösster Objektivität, die Unrichtigkeit eines vermeintlichen sozialdemokratischen Parteiprogramms beweist (Der Staat als Organismus, 1922, S. 1 f, 153 ff.).

3. Staatslehre ist Soziologie und als solche Wirklichkeitswissenschaft, nicht Geisteswissenschaft

Spranger, Zur Theorie d. Verstehens usw. in Festschrift f. Joh. Volkert, 1918, S. 360 ff., Kantorowicz, Aufbau d. Soziologie in Erinnerungsgabe für Max Weber, 1923, I, S. 75 ff., Kelsen, Der soziolog. und der juristische Staatsbegriff 1922, Scheler, Die Wissensformen u. die Gesellschaft 1926, Freyer, Theorie des objekt. Geistes[2] 1928, Mannheim, Ideologische u. soziologische Interpretation d. geist. Gebilde, im Jhrb. f. Soziologie II, S. 424 ff., Landshut, Kritik d. Soziologie 1929.

Staatslehre als Naturwissenschaft wird von der herrschenden Lehre so gut wie einstimmig abgelehnt. Gegen eben diese herrschende Lehre muss aber mit aller Eindringlichkeit der Nachweis geführt werden, dass auch für ein spezifisch „geisteswissenschaftliches" Erkennen ein Gegenstand Staat nicht vorhanden ist. Wir haben Stellung zu nehmen gegen einen „Idealismus", der in Theorie und Praxis nicht weniger bedenklich ist als jener „Materialismus", ein Idealismus, der ebenso vom Staat, wie von der Wirtschaft und aller sonstigen Kultur die Behauptung aufstellt, sie sei „eine Sphäre, die weder körperlich noch seelisch ist. Sie besteht aus nicht-psychischen Sinngebilden. Sie ist Geist." (Sombart, Die drei Nationalökonomien 1930, S. 166).

Die Frage, ob der kulturwissenschaftliche Gegenstand Staat aufzufassen ist als nicht-psychisches Sinngebilde, als objektiver Geist oder aber als psychophysische Wirklichkeitsform, diese Frage ist für Staats- und Rechtstheorie von weittragendster Bedeutung. Von ihrer Beantwortung hängt das Urteil über den Wirklichkeitscharakter, über die Seinsart des Staates, die Be-

stimmung des Verhältnisses von Staat und Recht ab, und in fast jede Stellungnahme im Einzelnen reicht das vorliegende Problem hinein. Auf eben diesen „Idealismus" führen wir vor allem das Versagen einer Staatslehre zurück, die den Staat als Geist, Idee, Ideologie, Sinngebilde, Normordnung, Abstraktion, Fiktion oder ähnlich bezeichnet, ihm jedenfalls mit allen diesen Namen das Prädikat der Wirklichkeit raubt.

Grenzen wir zunächst den Gegenstandsbereich ab, der für den Staat in Frage kommen kann. Kultur nannten wir ein Stück der physischen Welt, das als menschliche Zweckformung begriffen werden kann. Indem der Mensch den Boden bearbeitet, Häuser baut, Kunstwerke formt, sich und andere — bewusst oder unbewusst — bildet, ist er Kulturträger, hat und schafft er Kultur. Man kann mit Simmel (Philos. Kultur 1911, S. 278) dieser subjektiven Kultur des Menschen eine objektive Kultur gegenüberstellen, indem man alle aus dem menschlichen Erlebniszusammenhang herausgehobenen Formungen des Menschen, gleichgültig, ob sie ausserpsychisch der Natur eingebildet sind oder nicht, als Kulturgut oder objektiven Geist zusammenfasst. Für gewisse theoretische Zwecke ist eine solche Objektivierung der Kultur gestattet.

Dabei darf aber niemals die Tatsache ausser Acht gelassen werden, dass alle Kulturgüter nur eine Möglichkeit der Kultur und nie ihre Wirklichkeit bedeuten. Für den Barbaren der Völkerwanderung sind alle technischen und aesthetischen Objektivationen der Griechen und Römer kein Kulturgut. Kultur ist in den Menschen und nur in den Menschen (vgl. Rothenbücher, Über das Wesen des Geschichtlichen 1926, S. 78). Objektiver Geist ist nur als subjektiver Geist wirklich und hat unabhängig vom realpsychischen Erleben und Verstehen durch Menschen überhaupt keine Existenz.

Für die der physischen Wirklichkeit eingebildeten Kulturformungen gilt dieser Satz nicht weniger als für die sogenannten Sinngebilde oder Bedeutungszusammenhänge. Als Kulturgegenstand ist auch eine Sprache, ein Bild oder Buch nur wirklich, wenn sie als Kultur realpsychisch aktualisiert werden. Insofern allerdings diese Gegenstände der ausserpsychischen Natur eingebildet sind, haben sie auch ein Dasein, das unabhängig davon ist, ob es von jemand in Gedanken erfasst wird oder nicht, und sind — unabhängig von ihrer Eigenschaft als Kulturgüter — Realgegenstände. Die Idealgegenstände, wie Sprache, Sitte, Recht usw. sind dagegen ausschliesslich Idealgegenstände, denen ein Dasein nur und allein durch das verstehende Erlebt- und Gedachtwerden zukommt.

Mit diesen Feststellungen soll einem weitverbreiteten und für die Staatslehre sehr gefährlichen Irrtum begegnet werden, der dem objektiven Geist eine wissenschaftlich erfassbare eigene Wesenheit, unabhängig von allem psychischen Erleben zuschreibt.

Es sind dann nicht mehr lebendige Menschen, die Kultur haben, Kultur ist nicht mehr die Formung menschlichen Wesens, sondern ein Reich verdinglichter Bedeutungszusammenhänge, „objektiver Gebilde, welche der Willkür und dem zufälligen Ermessen des Einzelnen entzogen sind, ihm vielmehr als eine gegebene und zwingende Macht gegenübertreten" (Vierkandt, Stetigkeit im Kulturwandel 1908, S. 102).

An sich wäre nichts einzuwenden gegen die Behauptung, wir seien bei aller Kulturerkenntnis dazu gezwungen, „ein Gebiet anzuerkennen, das weder körperlich noch seelisch genannt werden darf Das Psychische, das nur in den einzelnen Individuen wirklich abläuft, kann allein dadurch bedeutsam werden, dass es mit einer überindividuellen Welt nicht-psychischer Sinngebilde in Verbindung steht" (Rickert, Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung[2] 1913, S. 181). Bei der Gestaltung aller Kultur wäre — so wird behauptet — ein solches „ideelles Sein" beteiligt; vor allem sei in unsrer eigenen Lebensstruktur objektiver Geist „eingelagert" und überall „das Ideelle in der Kultur hineingeschlungen in die psychischen Realitäten und physischen Realitäten" (Spranger, S. 365).

Soll damit nicht mehr gesagt sein, als dass bei aller entwickelter menschlicher Tätigkeit ein menschlicher Plan „ideell" vorhanden ist, der so, wie er ist, nur durch eine jahrtausendalte Kulturerfahrung der Menschheit möglich ist, so dürfte sich dieser Idealismus vom marxistischen Materialismus nur durch eine missverständlichere Ausdrucksweise unterscheiden. Gewiss nehme ich, wenn ich etwas einkaufen will, „den objektiven Erfolg psychisch durch eine Vorstellung oder Vorstellungsfolge voraus" (Spranger, S. 379). Fraglich ist nur, ob ich aus dieser Tatsache auf die Existenz eines „ideellen Seins", eines objektiven Geistes schliessen muss, dem ich ein von aller psychophysischen Wirklichkeit unabhängiges Dasein zuschreiben darf, oder ob dieser objektive Geist einzig und allein im subjektiven Geist existiert und im übrigen nichts ist als eine wissenschaftliche Abstraktion.

Die objektive Geistmetaphysik, die sich allmählich zu einer Art heimlicher Akademikerreligion entwickelt, beruft sich vor allem auf Husserls logische Untersuchungen; diese haben mit grosser Schärfe die Unabhängigkeit der Wahrheiten von den Bewusstseinsgegebenheiten, der objektiven Erkenntnisse von den psychologischen Erlebnissen herausgestellt. Die Unterscheidung beruht auf der Isolierung des subjektiv Psychologischen vom objektiv geistigen Bedeutungs- oder Sinngehalt eines Urteils. Während ein im wirklichen Bewusstsein des Menschen sich findendes Urteil etwas Individuelles, zeitlich Bestimmtes, von andern Menschen nur verschieden Erlebbares ist, erleben alle Menschen die Wahrheit eines (wahren) Urteils als eine streng identische, einmalige und zeitlose, als Wahrheit also, für die es gleichgültig ist, wie, wann und wo sie gedacht wird (Husserl, Log. Untersuchungen II[2], S. 23 ff, 247).

Wie bei den auf die logisch-mathematischen Wahrheiten gerichteten Akten soll es auch — und das ist das thema probandum — bei allen andern, z. B. auch bei den politischen Akten des Menschen liegen. Der objektive Bedeutungsgehalt aller Kulturgebilde soll, so wird gesagt, von den sie realisierenden psychischen Akten unabhängig sein. Die Kulturgebilde ständen über der Zeit, indem sie in ihrer Bedeutung gar nicht angewiesen seien auf das Verständnis „dieses oder jenes einzelnen Subjektes". „Es kann jemand in einem Staate leben, ohne ihn mit seinem persönlichen Erleben zu verstehen oder zu tragen". Die Kulturgebilde müssten schon deshalb von unserem realen Erleben unabhängig sein, weil immer „nur ein minimaler Ausschnitt" von ihnen in unser Erleben eingehe. „Wie soll z. B. ein Staat, auch wenn man dabei nur an seine sichtbarsten Machtorgane und an die in ihm geltende Rechtsordnung denkt, jemals in ein individuelles Erleben hineinfallen? Dabei ist der Staat immer nur einer unter vielen, und neben ihm gibt es Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft, Gesellschaft, Religion, deren Gehalte ein einzelner nie in seinem Erleben ausschöpfen wird" (Spranger, S. 365, 363 ff.). In den Funktionen des Ich müssten also „objektive Denkakte eingelagert" sein; an ihrem Bedeutungsgehalt könne auch ein andres Ich teilhaben, sie bildeten das objektiv Geistige, in dem als einem Gemeinsamen sich die „inselhaft getrennten Ichs" begegnen könnten (369 f.). Zugegeben wird immerhin, es läge in dem Tatbestand des Unabhängigseins der Kulturgebilde vom Erlebtwerden durch Menschen „das grösste Rätsel der Kultur".

Bevor wir an seine Lösung herangehen, wollen wir uns die Erkenntnishaltung vergegenwärtigen, die alle jene Forscher kennzeichnet, die in aller Kultur nur ein „geistiges Objekt" sehen (Dilthey VII, S. 148). O. Spann z. B., der alles Gesellschaftliche als Geist und die Soziologie zur „reinen Geisteswissenschaft" erklärt (HWB d. Staatswissenschaften 7, S. 650), steht in dieser Beziehung durchaus auf der gleichen Linie mit Kelsens reiner Rechtslehre, in der man auch alle Argumente Sprangers wiederfindet. Ebenso bestimmt ein andrer Neukantianer das Soziale als „Sinnform des Verhältnisses von Geist zu Geist" (H. Oppenheimer, Logik d. sozial. Begriffsbildung 1925, S. 71).

Schon aus dieser knappen Zusammenstellung dürfte hervorgehen, dass die — übrigens unerhört realistische — Geistmetaphysik Hegels, in ihrer Tradition längst unterbrochen, an unsrer Lehre von der Entwirklichung aller Kultur am allerwenigsten beteiligt sein dürfte. Ihre wissenssoziologischen Motive hört man etwa aus den Worten Diltheys, der zwar zugibt, dass wir in der Geschichte auch von wirtschaftlicher Arbeit, Ansiedlungen, Kriegen, Staatengründungen hören; was uns — d.h. den deutschen Gelehrten — aber vornehmlich bewege, das sei „das den Sinnen Unzugängliche", das Erlebbare und Verstehbare;

„um dieses dreht sich der ganze äussere Lärm der Geschichte" (VII, S. 82, ähnlich Rickert a.a.O.). Psychologisch dürfte die geisteswissenschaftliche Umdeutung der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit in „Geist" vor allem begründet sein in der wirklichkeitsfernen und unpolitischen, dazu bürgerlich saturierten Gelehrtenkontemplation, die sich in das Reich der Sinngebilde, der gewordenen und dem Lärm der Geschichte deshalb entrückten Formen versenkt und dem immer gefährlichen Werden neuer Formen gleichgültig, wenn nicht mit Abneigung gegenübersteht.

Wenden wir uns nun der Lösung des uns aufgegebenen Rätsels zu, so finden wir sie in zwei unzulässigen Verwechslungen oder mindestens Verwischungen: Einmal werden nämlich Sozialgebilde, wie der Staat, mindestens methodologisch, gleichgesetzt abstrakten Sinngebilden, etwa dem Recht. Zum andern werden aber auch noch mathematisch-logische Sinngebilde mit historischen Sinngebilden verwechselt.

Halten wir uns zunächst an diese. Gegenstand der Geisteswissenschaften sind zweifellos die Sinngebilde, denen der Charakter der Geltung zukommt. Nun ist aber schon für die mathematisch-logischen Sinngehalte zu sagen, dass auch für sie die Voraussetzung der Geltung die erstmalige realpsychologische Setzung ist. Die Behauptung, der Bedeutungsgehalt könne zwar erst an einem wirklich gesetzten Urteil gefunden werden, er sei aber — seine Wahrheit vorausgesetzt — zeitlos und unabhängig davon, ob und wann er jemals psychologisch verwirklicht werde, ist für die mathematisch-logischen Sätze, sofern wir sie als reine Denkformen auffassen, richtig, falsch aber ist sie für alle sonstigen Sinngebilde. Diese sind der psychologischen Aktualisierung gegenüber nicht nur nicht unabhängig, sondern existieren überhaupt nur und allein in den Akten der Sinnverwirklichung, sind nichts andres als „Einheiten sinnerfüllender Akte" (Tillich S. 102). Gewiss ist es richtig, dass der Bedeutungsgehalt eines Aktes den betreffenden Einzelakt transzendiert, und dass das so entstehende Kulturgebilde — ein Gruss etwa — auf das Verständnis „dieses oder jenes einzelnen Subjekts" nicht mehr angewiesen ist. Niemals transzendiert aber der Bedeutungsgehalt das reale gesellschaftliche Leben, ohne aufzuhören, ein Bedeutungsgehalt zu sein. Einen Geist, der gesellschaftstranszendente Objektivität hätte, also eine vom menschlichen Leben unabhängige Bedeutung, gibt es zumindest für die Kulturwissenschaften nicht. Wären die „inselhaft getrennten Ichs" auf die Vereinigung durch einen solchen, ihren Denkakten „eingelagerten" Geist angewiesen, dann wäre der gesellschaftlich-staatliche Zusammenhang allerdings das grösste Rätsel der Kultur. Die Tatsache aber, dass wir sehr oft Kulturgebilde nicht in der überwältigenden Grösse und Fülle ihrer Einzelheiten, sondern in „Ausschnitten", richtiger in bestimmten Repräsentationen der Totalität erleben, besagt, worauf

wir noch zurückkommen, für ihre psychologische Unabhängigkeit überhaupt nichts.

Das historische Sinngebilde ist nirgends von der psychophysischen Wirklichkeit unabhängig, sondern nur ein aus dieser Wirklichkeit abstrahiertes Moment.

Die zweite unzulässige Identifizierung, die jenes unlösbare Scheinprobleme zustande brachte, war die wenigstens methodische Gleichsetzung des wirklichen Sozialgebildes mit dem aus der Wirklichkeit abstrahierten Sinnzusammenhang. Diltheys und seiner Nachfolger Fehler besteht nicht eigentlich darin, dass sie Sinngebilde und Willensverbände, „äussere Organisation der Gesellschaft" und „System der Kultur" (Dilthey I, S. 42 ff.), Staat und Recht gegenständlich nicht auseinandergehalten hätten. Diese fundamentale Unterscheidung einfach zu beseitigen und ideelle Ordnung glatt mit realer Organisation zu verwechseln, blieb der Kelsenschen Lehre vorbehalten. Wohl aber hat bereits Dilthey den Staat zu Geist entwirklicht, indem er einen Begriff des objektiven Geistes konzipierte, der „Sprache, Sitte, jede Art von Lebensform, von Stil des Lebens ebenso umfasst wie Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat und Recht" (VII, S. 151, vgl. auch Freyer, Theorie[2] S. 64 und die entspr. Stelle der 1. Aufl.).

So hätten wir nun glücklich die gesellschaftlich-geschichtliche Welt zum Geisterreich spiritualisiert. Hört man auch noch die den objektiven Geist mindestens verdinglichende, wenn nicht personifizierende Redeweise vieler Theoretiker, so könnte man allerdings an die Wiederauferstehung des Hegelschen Weltgeistes glauben, der — um es mit den prägnanten Worten des jungen Marx zu sagen — als Subjekt der Geschichte die wahren historischen Subjekte, die Menschen, zu Prädikaten machte, so dass er schliesslich selbst zum „Prädikat seines Prädikates" wurde (WW I. S. 426). Hegels Selbstbewegung des Geistes gleicht, wie Stahl (Rechtsphilosophie S. 282, 272) sagt, dem Posthorn Münchhausens, dessen Töne sich selbst blasen. Nicht nur in diesem Geschichtsbild, sondern auch für jene geisteswissenschaftliche Methode kann der Staat bestenfalls eine Idee sein und wird in jedem weniger guten Fall zur blossen Ideologie herabsinken.

Das Sozialgebilde Staat ist nicht nur gegenständlich, sondern methodologisch von jedem Sinngebilde scharf zu sondern. Der Staat ist nicht objektiver Geist, und wer den Versuch macht, ihn seiner psychophysischen Menschensubstanz gegenüber zu objektivieren, behält ein Nichts in der Hand. Denn der Staat ist nichts anderes als eine menschlich-gesellschaftliche Lebensform, Leben in Form und Form aus Leben.

Den beiden Gegenständen Sinngebilde und Sozialform entsprechen zwei durchaus verschiedene Erkenntnishaltungen und deshalb zwei durchaus verschiedene Wissenschaftscharaktere und -methoden. Eine solche Scheidung zwischen Wirklichkeitswissenschaft und Sinneswissenschaft hatte schon H. Kantorowicz

(S. 80 ff.) gefordert. Teilweise deckt sich damit das Schelersche Programm einer Realsoziologie im Gegensatz zur Kultursoziologie (Scheler S. 2 ff.). Neuerdings versucht H. Freyer im Anschluss an den historischen Materialismus die „Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft" gegen die Logoswissenschaften abzugrenzen. Eine Sozialwissenschaft als „Wirklichkeitswissenschaft" mit der Aufgabe, die uns umgebende Wirklichkeit des Lebens, in welches wir hineingestellt sind, in ihrer Eigenart zu verstehen, hatte M. Weber 1904 proklamiert (Wissenschaftslehre S. 170). Er hat aber seine Wirklichkeitswissenschaft dadurch von vornherein sozusagen entwirklicht, dass er sie auf Verstehbares, auf Sinngehalte, auf objektiven Geist einschränkte.

Die Unterscheidung jener beiden Wissenschaftscharaktere erweist sich als notwendig, weil der dialektische Bau der gesellschaftlichen Wirklichkeit zwei durchaus verschiedene Erkenntnishaltungen von uns fordert. Jede gesellschaftliche Handlung des Menschen ist eine dialektische Einheit von Akt und Bedeutung. Die Wirklichkeitswissenschaft sieht die Handlung vom Akt her und macht den aktuellen Wirklichkeitszusammenhang zu ihrem Gegenstande. Die Sinneswissenschaft isoliert den Bedeutungsgehalt oder Sinn und untersucht den Sinnzusammenhang in seiner Eigengesetzlichkeit möglichst ohne Bezug auf die wirkliche Aktualisierung.

Uns werden die beiden Wissenschaftscharaktere als Staatslehre und als dogmatische Rechtswissenschaft zu beschäftigen haben. Aufgabe der Staatslehre ist es, den Staat als Wirklichkeit zu erforschen. Wenn sie den Staat zum Gegenstand hat, so sollte es wohl selbstverständlich sein, dass sie nicht lediglich einen im Staat zum Ausdruck gelangenden Sinnzusammenhang oder Gefühlsgehalt oder etwa nur die psychischen Ursachen des staatlichen Handelns meinen kann, sondern dass sie auf der Erfassung der Wirklichkeitsformung Staat bestehen muss. Sie ist deshalb soziologische Wirklichkeitswissenschaft und nicht Geistes- oder Sinneswissenschaft.

Das soll aber keineswegs heissen, dass die Wirklichkeitswissenschaft auf Sinndeutung verzichten könnte. Die gesellschaftliche Wirklichkeit kennt nur die Einheit von Sinn und Akt, sie ist nur deshalb gesellschaftliche Wirklichkeit und Kultur, weil sie durchgeistetes Leben ist. Der Staat ist zwar kein Sinngebilde, er hat aber einen Sinn. Haben wir doch im vorigen Abschnitt gezeigt, dass schon ein Gegenstand Staat ohne Erfassung des Sinnes gar nicht vorhanden ist. Nun aber muss sich zeigen, dass das Sinnverstehen der Wirklichkeitswissenschaft einen durchaus andern Charakter trägt als das der Sinneswissenschaften.

In der wirklichkeitswissenschaftlichen Staatslehre wird Sinn aus Wirklichkeitszusammnhang, in der sinneswissenschaftlichen Rechtswissenschaft wird Sinn aus Sinnzusammenhang verstanden. Es muss, wer den Sinn des Staates wissenschaftlich feststellen

will, letztlich immer auf wirkliches menschliches Verhalten und seine Zielsetzungen stossen. Die subjektiven Zwecke der Einzelnen und der „Zweck" des Staates müssen bei diesen Betrachtungen peinlichst geschieden werden. Unter Zweck verstehen wir den vorweggenommenen Willenseffekt, also dasjenige, was von einem realen Subjekt konkret psychisch, bewusst und auch unterbewusst, zu erreichen beabsichtigt wird. Wenn wir vom objektiven Zweck oder besser vom Sinn des Staates sprechen, so meinen wir damit nicht die zahllosen Zwecke, die viele oder alle Menschen mit dem Staat zu erreichen beabsichtigen, sondern denjenigen „Zweck", den der Staat innerhalb des wirklichen, von Menschen bewirkten und auf sie wirkenden gesellschaftlichen Zusammenhanges zu erfüllen hat.

Ein solches Sinnverstehen der Wirklichkeitswissenschaft muss Verstehen der gesellschaftlichen Wirklichkeit sein. Verstehen geht, wie Spranger mit Recht betont, „immer von der Totalität der beteiligten Faktoren aus und gewinnt die Herausarbeitung der einzelnen Momente nur vom Zusammenhang des Ganzen her" (S. 392). Allerdings gibt es gerade für das sinneswissenschaftliche Verstehen streng genommen keine „Faktoren", denn hier geht es nicht um ein in der Wirklichkeit verlaufendes Handeln, sondern um Deuten, Konstruieren oder dogmatisches Schliessen in und aus dem — relativ — eigengesetzlichen Sinneszusammenhang, in welchem das Kunstwerk, der Rechtssatz oder eine sonstige geistige Formung ihren Ort und ihre Funktion hat. Wollen wir aber den Sinn des wirklichen Staates feststellen, so werden wir mit einer intuitiven Wesensschau im idealen Reich der Bedeutungseinheiten oder einem sonstigen reinen Sinnverstehen wenig Erfolg haben. Die Totalität, aus der heraus allein der Sinn des Staates wirklichkeitswissenschaftlich verstanden werden kann, ist das wirkliche menschliche Zusammenleben, „die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens" (Engels, Dokumente d. Sozial. II, S. 71). Für eine nicht-metaphysische Betrachtung kann der Sinn des Staates nur seine gesellschaftliche Funktion sein, also die Aufgabe, die er im gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang als „Faktor", als Wirkungseinheit zu erfüllen hat. Diesen Sinn „verstehen" heisst aber nichts andres, als den Staat aus dem gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang, in dem er steht, „erklären". Die durch Dilthey herrschend gewordene Meinung, es gäbe nur in den Naturwissenschaften eine kausal-explikative Methode, die Wissenschaften vom Menschen aber gestatteten nur die Kategorie des Verstehens, ist ein für die Entwirklichung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und für die Verwechslung von Sinngebilde und Sozialgebilde höchst bezeichnender Irrtum. Wohin eine geisteswissenschaftliche Soziologie gelangt, die konsequent die Kategorie der Kausalität, also den Begriff der Wirkung aus dem der Kulturwirklichkeit, den

Realgrund aus dem Realzusammenhang verbannen muss, zeigt O. Spann. Nach seiner Versicherung läuft in der Wirtschaft und im sonstigen Kulturleben nichts „als Agens, als Materielles, Wirkendes ab". Alles ist eben Geist, es gibt nur „Ganzheits-Umgliederungen" und die Geschichte wird aus einem Ursach-Wirkungszusammenhang in einen Sinnzusammenhang, aus einer Kette von Taten in einen Syllogismus von Begriffen verwandelt. Die Schlacht bei Waterloo z. B. darf beileibe nicht als die wirkende „Ursache" des Zusammenbruchs der napoleonischen Herrschaft verstanden werden; „Ursache" soll hier in Wahrheit nur heissen: „Grund für ein sinnvoll zusammenhängendes staatliches usw. Handeln, also (!!) Begriffsgrund, nicht Kausal- oder Realgrund" (Spann, Kategorienlehre 1924 S. 6 f., 13, 294 f.). Die Verwechslung von Sinngebilde und Sozialgebilde, von Logik und Leben liegt hier auf der Hand.

Das Sinngebilde kann allerdings aus der relativ selbstständigen „Bewegung des Gedankens" begriffen werden, das Sozialgebilde aber nur aus der Bewegung der wirkenden Menschen, eben als eine sich dauernd verändernde Konstellation von wirklichen Mächten. Im Sinngebilde geschieht nichts, es ist geschehene Geschichte; das Sozialgebilde aber ist wirkende, geschehende Geschichte. Sozialgebilde sind Willensverbände, der menschliche Wille ist in ihnen als Zweckursache wirksam; seine ideologische Struktur schliesst die Kausalität keineswegs aus, sondern hat sie zur Grundlage. Allerdings handelt es sich bei der Kausalfrage in allen Kulturwissenschaften letztlich niemals um die Frage nach allgemeinsten Kausalgesetzen, sondern nach den konkret-individuellen Zusammenhängen, denen wir diese oder jene Erscheinung zurechnen können. Während Kausalität in der physikalischen Sphäre rein quantitative Äquivalenzbeziehungen ausdrückt, in der Wirkung also nie mehr als in der Ursache enthalten ist, bedeutet Kausalität in der historischen Sphäre, dass in der Wirkung etwas Neues ist gegenüber der Ursache, also ein Verhältnis qualitativer Produktion. Ob Napoleon nach der Schlacht bei Waterloo die Krone niederlegt oder sich erschiesst oder ins Ausland flieht, ist allerdings in der Schlacht, die trotzdem Realgrund für alle drei Möglichkeiten bleibt, noch nicht enthalten.

Für die Sinneswissenschaft hat die Kausalitätsfrage keinen Sinn. Betrachtet sie doch z. B. als dogmatische Jurisprudenz ihre Sinngebilde als gültige und endgültige Formen, möglichst vollkommen losgelöst von den wirklichen Bedingungen ihres Auftretens, also erstens losgelöst vom realen Erzeugungsvorgang, von den zeiträumlichen und realpsychologischen Entstehungsbedingungen, zweitens aber auch möglichst losgelöst vom erkennenden Subjekt; denn auch dieses hat — wenigstens der methodischen Forderung nach! — keine existentielle, sondern eine möglichst reine Erkenntnisbeziehung zu jenem objektiven Sinngebilde. Der

erkennende Jurist soll durch den erkannten Rechtssatz keineswegs selbst in seinem Willen verpflichtet werden, sondern soll ihn nur verstehend interpretieren und durch gewisse Vermittlungen einem Rechtsganzen systematisch einfügen.

Der wirklichkeitswissenschaftlichen Erkenntnishaltung fehlt sowohl die Loslösung des Erkennenden vom Erkannten wie die Gegenüberstellung eines vom Subjekt losgelösten Objekts. Das zu erkennende Sozialgebilde, das sind wir selbst. Und wir können uns hier nicht in die Anschauung dieser objektivierten Sinngebilde versenken, es gibt hier keine reine Theorie, denn hier sind wir, wie schon erwähnt, mit dem Erkenntnisgegenstand existentiell verbunden, dem Sozialverband mittätig eingegliedert, haben zu ihm unaufhebbare Seins- und Willensbeziehungen. Dem universalen, aber eben deshalb unverantwortlichen tout comprendre der sinneswissenschaftlichen Haltung tritt hier das eigentümliche Ethos der Wirklichkeitswissenschaft entgegen, das sich nicht ausschliesslich an unsern Intellekt, sondern, wie noch zu zeigen sein wird, immer auch an unsre verantwortliche Willensentscheidung wendet.

Sinneswissenschaft und Wirklichkeitswissenschaft, dogmatische Jurisprudenz und Staatslehre sind also nach Gegenständen und Methoden klar von einander geschieden.

Trotz oder gerade wegen dieser Scheidung muss betont werden, dass die Verselbständigung der sinneswissenschaftlichen Erkenntnis vor der gesellschaftlichen Wirklichkeit niemals eine absolute ist. Wir haben mathematisch-logische und historische Sinngebilde unterschieden, wobei wir dahingestellt sein lassen, ob diese Unterscheidung nicht auch eine nur relative ist. Für die historischen, also auch alle juristischen Sinngebilde, die niemals „reine", sondern immer wirklichkeitsbedingte Formen sind, ist jedenfalls die Loslösung von ihrem Wirklichkeitsgrund und vom erkennenden Subjekt immer nur in einem relativen Masse möglich; niemals kann deshalb ihre Erkenntnis zur „reinen" Sinneswissenschaft werden. Immer wird eine ausschliesslich immanente, nur den Eigengesetzen dieses betreffenden Sinngebietes folgende Interpretation deshalb unzulänglich und ergänzungsbedürftig sein, weil kein historisches Sinngebilde voll verständlich ist, ohne dass auch Bezug genommen wird auf seine Entstehungsgeschichte und auf die psychologisch-soziologische Grundsituation, aus der es erwachsen ist.

Das muss so sein, weil historische Sinngebilde — entgegen der heute fast unbestrittenen Meinung — das geschichtliche Werden nur in einem sehr relativen Umfange transzendieren. Es gibt keinen Bedeutungsgehalt, der eine längere oder kürzere Zeit hindurch ohne einen mehr oder minder grossen Bedeutungswandel gegolten hätte. Erwidert man, der Bedeutungswandel betreffe nicht das „Wesen" jenes Sinngebildes, so verkennt man die dialektische Korrelation von Sein und Bewusstsein;

man verdinglicht jenes „Wesen", das die historische Wirklichkeit angeblich transzendiert, vom jeweiligen Bewusstsein aber verschieden aufgefasst wird, zum Ding an sich. Es lässt sich eben nicht behaupten: der Rechtssatz ist „noch da, aber es wird etwas andres aus ihm abgeleitet", seine Bedeutung, sein Sinngehalt sei zwar ein ganz anderer geworden, in seinem „gegenständlichen Sein" aber sei er noch derselbe geblieben (Rothenbücher S. 5); denn ein andres Sein, als das konkrete Sosein, als die aktuelle Bedeutung, die ihm beigelegt wird, besitzt das Sinngebilde nicht. Es gibt auch keine Unabhängigkeit des Bedeutungsgehaltes von dem ihn tragenden realen Zeichen. Ist der Stein verwittert, aus dem das Kunstwerk gebildet war, dann ist es in jeder Beziehung, auch seinem Bedeutungsgehalt nach, vernichtet. Sowohl in Sinngebilden wie in Sozialgebilden ist die Zeit in Wirklichkeit nicht entmächtigt, sondern nur „gestaut" (dagegen Freyer, Soziologie S. 84).

Die methodische Selbstständigkeit der Sinneswissenschaft, die ihre Sinngebilde immanent nachdenkt und als in sich ruhende Formen „gelten" lässt, wird durch die vorstehenden Bemerkungen nicht aufgehoben. Da jeder Erkenntnisgegenstand nur durch Isolierung aus einer komplexen Totalität entsteht, muss jede Wissenschaft an irgendeinem Punkte neben ihren autogenen Methoden auch heterogene Arbeitsweisen heranziehen, die in andern Gegenstandsbereichen als autogene gelten. Ihre Autonomie bewahrt sich die Sinneswissenschaft durch das nur ihr eigentümliche Erkenntnisziel, nämlich dadurch, dass sie die wirklichkeitswissenschaftlichen Anleihen ausschliesslich als Mittel zum Zweck der nur ihr eigenartigen Interpretation und zur vollen Erfassung des Sinngebildes verwendet.

Weil denn das Sinngebilde nichts andres ist als ein abstrahiertes Teilmoment der gesellschaftlichen Wirklichkeit, gestattet und erfordert diese Wirklichkeit neben der sinneswissenschaftlichen auch eine soziologische Interpretation der Sinngebilde. Der Staat kann wie jedes Sozialgebilde nur wirklichkeitswissenschaftlich gedeutet werden; für das Sinngebilde dagegen, vor allem für das Recht, sind jene beiden Möglichkeiten der Interpretation sogar wissenschaftliche Notwendigkeiten. Die soziologische Deutung der geistigen Kulturgehalte versteht diese nicht immanent, sondern als eine Form, in der sich eine gesellschaftliche Wirklichkeit selbst auslegt. Die wirklichkeitswissenschaftliche Interpretation hat deshalb die Aufgabe, alle Sinngebilde auf ihren Entstehungsboden zurückzubeziehen und ihren Sinn möglichst als gesellschaftliche Funktion zu verstehen, sie also für wirklichkeitswissenschaftliche Begriffe fassbar zu machen.

Dem verwickelten Verhältnis von Staat und Recht werden wir ein ausführliches Kapitel widmen. Hier aber muss die Feststellung gemacht werden, dass es für die Staatslehre mit dem unverbundenen Nebeneinander einer soziologischen und juris-

tischen Interpretation nicht sein Bewenden haben darf. Vielmehr wird die Staatslehre als Wirklichkeitswissenschaft den Vorgang aufzuklären haben, der unter der Bezeichnung „juristische Methode" selbst eine wirksame gesellschaftliche Funktion auszuüben hat (vgl. unten S. 259).

So ist die Staatslehre in jeder Hinsicht eine soziologische Wirklichkeitswissenschaft, die den Staat als wirkliches historisches Gebilde aus dem gesellschaftlich-geschichtlichen Wirkungszusammenhang deutend verstehen und ursächlich erklären will.

4. Staatslehre ist Strukturwissenschaft, nicht Geschichtswissenschaft

Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme W.W. III. S. 192, Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein 1923, Mannheim, Historismus, Arch. f. Sozialwiss. Bd. 49, S. 1, Ziegler, Ideologienlehre, Arch. f. Sozialwiss. Bd. 57, S. 657 ff., Stern, Die sog. Seinsverbundenheit d. Bewusstseins, Arch. f. Sozialwiss. Bd. 64, S. 492.

Für die unvermittelte und deshalb naive Anschauung hat alle gesellschaftliche Wirklichkeit und erst recht deren politischer Status, der Staat, den Charakter einer starren objektiven Dinghaftigkeit. Das Gewordensein und Werden der Sozialgebilde, ihre Eigenschaft als menschliche Tätigkeitsformen treten nicht ins Bewusstsein; die ungeheure Mehrzahl der zahllosen Erlebnisse unsrer unübersehbaren Ahnenreihen, die heute in uns als Erfahrung und Bildung wirksam sind, haben nur in unser unbewusstes Wissen Eingang gefunden. Auf diesen Erfahrungen aufbauend lenken alle möglichen Sozialgebilde und geistigen Formen den Erlebnisstrom des Kulturmenschen meist völlig unbemerkt in die durch Sprache, Sitte, Recht, Familie, Staat usw. vorgezeichneten Bahnen. Es ist deshalb durchaus verständlich, dass das unmittelbare Bewusstsein jene gesellschaftlichen Formen und Gebilde für etwas Ungewordenes und nach ewigen Gesetzen Unabänderliches hält. Denn „das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den fertigen Resultaten des Entwicklungsprozesses. Die Formen besitzen bereits die Festigkeit von Naturformen des gesellschaftlichen Lebens, bevor die Menschen sich Rechenschaft zu geben suchen, nicht über den historischen Charakter dieser Formen, die ihnen vielmehr bereits als unwandelbar gelten, sondern über deren Gehalt". So erscheint den Menschen schliesslich ihre eigene Bewegung als eine „Bewegung von Sachen, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren" (Marx, Kapital I, S. 41 f.). Bleibt das Denken bei dieser Versachlichung und Verdinglichung stehen, so wird der Charakter der gesellschaftlichen

Wirklichkeit zweifellos bis zur Unkenntlichkeit verfälscht (Vgl. Lukács S. 57 ff., 94 ff., 198 ff.).

Das naive Bewusstsein muss durch die historisch-dialektische Kritik überwunden werden. Dann wird jene starre Dingwelt wesentlich als Geschichte erkannt, als ein menschliches Geschehen, als konkrete Akte wirklicher Menschen in realen Verhältnissen; dann verliert auch sofort der Staat seinen statischen Charakter und wird ein Stück der geschehenden Geschichte. Es muss dabei betont werden, dass diesem ununterbrochenen historischen Wandel auch kein unveränderliches menschliches Bewusstsein gegenüber steht. Sicherlich muss trotz aller Historisierung eine menschliche Grundstruktur, die allem Wandel zugrundeliegt, angenommen werden. Wer nicht den historischen Wunderglauben hegt an eine radikale Wesensänderung des Menschen — sei es nach der untermenschlichen oder nach der übermenschlichen Seite hin — wird innerhalb sehr weiter Grenzen an der Einheit des Menschengeschlechts festhalten müssen. Unfraglich sind aber alle Bewusstseinsinhalte und Tätigkeitsformen, darüber hinaus sogar die physischen Eigenschaften des Menschen dem gesellschaftlich-geschichtlichen Wandel unterworfen, welcher Wandel das naive Bewusstsein in einen Zustand des Erstaunens und der gereizten Unsicherheit zu versetzen pflegt.

Sobald aber die historische Kritik dieses naive Bewusstsein verdrängt, lösen sich die fetischistisch verdinglichten Formen, alle gesellschaftlichen Gebilde erscheinen als Lebensprozesse zwischen Menschen, und die Tatsachen, die in der statischen Anschauung völlig geschichts- und gesellschaftstranszendent und aller menschlichen Einwirkung gegenüber undurchdringlich schienen, enthüllen sich als geschichtliche Formen menschlicher Tätigkeit. Geschichte erweist sich sowohl als Wissenschaft wie als Geschehen, als „das Wissen der Menschheit von sich, ihre Selbstgewissheit" (Droysen, S. 38).

Dieses Prozessartige aller gesellschaftlichen Phänomene darzustellen, ist die besondere Aufgabe der Geschichtswissenschaft. Ihre Grundkategorie ist die des Nacheinander, der Folge in der Zeit, der rastlosen Bewegung und dauernden Umwälzung aller menschlichen Tätigkeitsformen. Staatslehre ist aber nicht Geschichtswissenschaft, deshalb ist eine Staatstheorie prinzipiell verfehlt, die etwa nach dem Vorbild R. Schmidts einen weltgeschichtlichen Abriss der „Entwicklung" des Staates gibt, den man sich irgendwie doch als konstant vorstellt; verfehlt aber auch ist eine Staatslehre, die ihren Angelpunkt in der Integration als dem Prozess beständiger Erneuerung sieht (Smend, S. 18 f.); denn in der Vielheit einander ablösender Integrationsprozesse muss gerade das aufgelöst werden und verschwinden, was allein Gegenstand der Staatslehre sein kann: die in allem Wechsel sich behauptende Einheit des Staates.

In gewissem Sinne muss für die Staatslehre die naive Anschau-

ung vom politischen Status nunmehr auf einer höheren Stufe doch zu ihrem Recht gelangen; die Staatslehre muss schon in ihrem Ansatzpunkt von einem ganz andern, nicht minder notwendigen Aspekt der geschichtlichen Wirklichkeit ausgehen als von dem der zeitlichen Folge. Auch jede „rein" geschichtliche Betrachtung bleibt ohne Zuhilfenahme jenes zweiten Aspektes nicht nur unzulänglich, sondern sie ist sogar unmöglich und zwar aus folgenden Gründen. Alle Geschichte ist Geschichte von Etwas; es gibt keine „Geschichte überhaupt". Der Strom der Geschichte ist ebensowenig wie der individuelle Erlebnisstrom als eine undifferenziert strömende Totalität erfassbar, sondern zeigt sich uns als überaus differenziertes Gefüge von sich gegenseitig bedingenden Funktionen und Formen. Je höher die Zivilisation, desto stärker die Integrierung und Differenzierung dieses Gefüges. Auch die Geschichtswissenschaft kann nichts andres tun, als das Nacheinander und jeweilige Nebeneinander der besonderen politischen, wirtschaftlichen, religiösen usw. Betätigungen und Objektivationen beschreiben. Und eine, heute kaum als Forderung vorhandene Universalgeschichte könnte einer derartigen Differenzierung erst recht nicht entraten.

Was aber der Historiker und ebenso oft auch der Staatstheoretiker leicht übersehen, ist die Tatsache, dass sich alle historischen Betätigungsformen wie Staat, Kirche, Wirtschaft mit den logischen Mitteln der Geschichtswissenschaft, d.h. mit der Kategorie der zeitlichen Folge nie und nimmer verstehen und erst recht nicht erklären lassen. Nur aus dem gleichzeitigen Miteinander der gesellschaftlichen Wirkungsstruktur, sozusagen aus dem Querschnitt des Geschichtsstromes sind sie zu begreifen. Dieser Querschnitt zeigt uns nämlich kein Chaos, sondern einen geordneten Wirkungszusammenhang mit irgendeinem Grad von Dauerhaftigkeit, in dem die einzelnen Formen, ihrerseits wieder von einer grösseren oder geringeren Beständigkeit, sich gegenseitig bedingende Funktionen ausüben. Nur indem wir innerhalb der Totalität der geschichtlichen Wirklichkeit verschiedene Funktionen und Strukturen unterscheiden, ordnet sich uns das Bild des Stromes, und die unendliche Mannigfaltigkeit der Tatsachen gestattet nunmehr eine sinnvolle Auslese.

Damit haben wir erst die Möglichkeit, innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit den Ansatzpunkt der Staatslehre als Strukturwissenschaft aufzuweisen. Sie vergisst zwar keinen Augenblick den Werdecharakter des Staates, sie vergisst aber ebensowenig die staatliche Geformtheit dieses politischen Werdens; sie vergisst nicht, dass gerade sie das zu leisten hat, was die Geschichtswissenschaft mit ihren Mitteln nicht zu leisten im Stande ist: den Staat als geschichtliche Struktur und zwar als Funktion innerhalb der Totalität des konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Gefüges zu erkennen. Unter dem Aspekt der Geschichtswissenschaft erscheint, um mit Hegel zu reden, das Werden als die Wahrheit

des Seins. Unter dem Aspekt der strukturtheoretischen Staatslehre aber erscheint das Sein keineswegs etwa als die Wahrheit des Werdens. Mit einem solchen Urteil würden wir das sanktionieren, was die Staatslehre und Rechtswissenschaft von jeher und ganz besonders wieder in der letzten Generation getan hat: die Verabsolutierung des augenblicklichen Staates. Alle politischen Kategorien sind aber historisch wandelbar, selbst die Funktionen und erst recht die Struktur des gegenwärtigen Staates sind nichts weniger als geschichtstranszendent. Alle Geschichte ist ein einmaliges Geschehen in unumkehrbarer Stromrichtung und eine Staatsstruktur, die innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Grundstruktur wirklich ist, muss eben deshalb prinzipiell als unmöglich angenommen werden innerhalb einer andern geschichtlichen Gesamtsituation. „Der wahre Staat" von O. Spann (3. Aufl. 1931) hat schon deshalb keine Wahrheit, weil er weder eine zeit- noch menschengebundene Wirklichkeit ist; wird er doch, wenigstens dem Anspruch nach, als ewig gleiche Form aus einer ewig gleichen Grundstruktur geistig „ausgegliedert" (dazu Freyer, Soziologie, S. 75 ff.).

Das Problem der Staatslehre besteht also darin, den Staat im Werden als Struktur zu begreifen. Denn einerseits ist der Staat nur, indem Menschen in bestimmten Lagen ihn durch ihre wirklichen Willensakte werden lassen. Andrerseits haben aber diese Akte eine besondere Verbundenheit und Ordnung, durch welche ihre Vielheit sich zur eigenartigen Einheit des Wirkungsganzen: Staat ordnet. Indem diese Struktur eine Dauer hat, ist der Staatslehre allererst ihr Gegenstand gegeben; sofern aber auch diese Struktur oder Gestalt des Staates ununterbrochen im Fluss der Geschichte steht und in dauernder, wenn auch oft kaum merklicher Wandlung begriffen ist, kann diese Gestalt nicht geschlossen gedacht werden, sondern nur offen; die Geschichte geht durch sie hindurch. Deshalb ist es unumgänglich, dass die Staatslehre das Werdende im Gewordenen, die Entwicklungstendenzen der Staatsstruktur erkennt.

5. Staatslehre und Politik

R. Schmidt, Artikel „Politik" in Stengel-Fleischmann, Wrtb. d.d. Staats- u. Verw.-Rechts, III 1914, S. 83 ff., Laun, D. Staatsrechtslehren u. d. Politik, Arch. Ö. R. Bd. 43, S. 145 ff., Triepel, Staatsrecht u. Politik 1926, Karl Mannheim, Ideologie u. Utopie 1929.

Es gehört zu der gesamten Lebensauffassung und Erkenntnishaltung der letzten Generationen, dass sie des Glaubens sein konnten, es liesse sich eine scharfe Grenze ziehen zwischen Politik als praktischer und wertender Wissenschaft einerseits und der Staatslehre als theoretischer und wertfreier Wissenschaft andrerseits. Wir teilen diesen Glauben nicht, sondern halten ihn für die Konsequenz der immer wieder gerügten Subjekt-Objekt-

Auseinanderreissung, durch die jene Verkennung des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Staatslehre zustande kommt. Die Grenzziehung zwischen den beiden Wissenschaftszweigen ist deshalb so schwierig, weil die Namengebung und Gegenstandsverteilung keineswegs eine einheitliche ist. Einfach ist das Problem, wenn unter allgemeiner Staatslehre nur die dogmatische Beschäftigung mit den allgemeinen positiven Staatsrechtsbegriffen verstanden wird, was aber folgerichtig nur möglich ist in einer Staatslehre ohne Staat, d.h. dort, wo die Rechtsordnung und der Staat identifiziert werden (Kelsen, Staatslehre 1925). In allen andern Fällen bleibt aber die Grenze zwischen Politikologie und Staatslehre fliessend. In Nachwirkung naturrechtlicher Gedanken war es allerdings bis vor kurzem üblich, Staatslehre und Staatsphilosophie gleichzusetzen und diese in Gegensatz zu stellen zu der empirischen Wissenschaft der Politik. Seitdem sich auch die Staatslehre empirischer Methoden bedient, ist diese Kontrastierung sinnlos geworden. Als die heute herrschende Unterscheidung kann diejenige angesprochen werden, welche die Politikologie als praktische und wertende Wissenschaft in Gegensatz stellt zur Staatslehre als theoretischer und wertfreier Wissenschaft. Hier wird vorausgesetzt, es liesse sich zwischen Theorie und Praxis und dementsprechend auch zwischen politischen Seins- und Sollensurteilen eine absolute Grenze ziehen, was in dieser Form nicht zutrifft. Sofern diese Gegenüberstellung nur eine verschiedene Akzentuierung von Seins- und Sollensurteilen meint, trifft sie ganz gewiss etwas Richtiges. Sie könnte anknüpfen an die Charakterisierung des Politikers durch Aristoteles: ***δεωρητικὸς τῶν ὄντων, πρακτικὸς τῶν δεόντων.*** Der Unterschied trifft aber nicht die Unterscheidung von Politikologie und Staatslehre, sondern allgemein den von politischer Theorie und Praxis. Ist doch in Wahrheit auch die Staatslehre eine praktische und keine wert- und politikfreie Wissenschaft und andrerseits auch die Politikologie, soweit sie überhaupt Wissenschaft ist, auch Theorie. Sein und Werden hängen in allen Wissenschaften von der Gesellschaft gewiss ebenso untrennbar miteinander zusammen wie Theorie und Praxis. Dennoch darf die relative Eigengesetzlichkeit der theoretischen politischen Erkenntnis nicht verkannt werden. Für den politischen Praktiker hat alles Erkennen und Wissen nur dann Bedeutung, wenn es unmittelbar Verwendung finden kann als Waffe im politischen Machtkampf des Tages; er appelliert deshalb in erster Linie an das Gefühl und den Willen der Menschen. Der politische Theoretiker dagegen hat einen Gedanken nach seinem Erkenntniswert und nicht, wie der Praktiker, nach seinem propagandistischen Einfluss auf das menschliche Handeln einzuschätzen. Die Erkenntnis darf für den Forscher auch auf dem Gebiet der Politik kein aktuelles Werkzeug der politischen Herrschaft sein, sondern muss ihm ein geistiges Sinngebilde bedeuten, das in den wechselnden politischen Machtsituationen seine

relative Autonomie zu bewahren hat. Der Machtwille des politischen Theoretikers hat sich seinem Erkenntniswillen unterzuordnen und er soll sich deshalb an die intellektuelle Urteilskraft und nicht in erster Linie an die mehr oder minder ethische oder gefühlsmässige Begeisterungsfähigkeit der Menschen wenden. Das Ziel des Praktikers der Politik ist ein geordneter politischer Wirkungszusammenhang, das des Theoretikers ein geordneter politischer Wissenszusammenhang. An dieser Unterscheidung von Theorie und Praxis partizipieren aber Politikologie und Staatslehre in gleicher Weise, wenn auch die konkreteren Begriffe der Politikologie der Praxis näher stehen mögen.

Die besondere Seinsart des Staates und aller andern Sozialgebilde ist es, die eine Wissenschaft der Politik, welche Werturteile ohne Seinsurteile zum Inhalt hätte, ebenso unmöglich macht, wie eine Staatslehre mit Seinsurteilen ohne Werturteile. Läuft doch das Werden des Staates in jedem Augenblick aus in ein gegenwärtiges Sein; dieses Sein ist aber von besonderer Art, es ist menschlich-gesellschaftliches Wollen, gesellschaftliche Wirklichkeit, weil menschliche Wirksamkeit. In diese Seinswirklichkeit, die stets über ihre Gegenwart hinausweist in ihre Zukunft, sind wir existentiell, d.h. mit unserem totalen Dasein, mit unserem Fühlen, Wollen und Denken eingeschlossen; wir haben in ihr einen sei es freundlichen oder feindlichen Standort, haben von diesem aus ein Verhältnis zu dieser Wirklichkeit und ein bestimmtes Bild von ihr und sind vor allem auch in bestimmter Weise an ihrer Weiterentwicklung willentlich beteiligt. Wir können keine gesellschaftliche Wirklichkeit erkennen, ohne sie gleichzeitig mitzugestalten. An dieser Sachlage könnte auch ein erkenntniskritisches Übermenschentum, dem selbst das Kunststück gelänge, sich zum reinen, willensentbundenen Erkenntnissubjekt zu konstituieren und sich so am eignen Münchhausen-Schopfe aus dieser Wirklichkeit hinauszuhalten, grundsätzlich nichts ändern. Denn in dem Augenblick, da das Zauberstück vollbracht wäre, könnte dieses ausser der Wirklichkeit hockende Gespenst die Wirklichkeit eben nicht mehr als das erleben und denken, als was sie nur vom wirklichen, d. h. eben auch willentlich erlebenden und denkenden Menschen gedacht werden kann: als Wirklichkeit.

Man hat die Grenzpfähle, welche die Linie zwischen wertender Politik und wertfreier Staatslehre abstecken sollten, gewonnen durch die unhistorische Verdinglichung und durch die geisteswissenschaftliche Entwirklichung des Staates. So wäre es nach Bluntschli (Allg. Staatsl. 6, S. 2.), G. Jellinek (S. 15) und vielen andern die Aufgabe der theoretischen Staatslehre und der Staatsrechtslehre, die „ruhende Staatsordnung", den Staat „in seinem geregelten Zustand" zu untersuchen; der Politik aber fiele zu der Staat „in seinem Leben". Diese Zweiteilung ist jedoch prinzipiell unmöglich. Sie darf schon deshalb nicht absolut gesetzt werden, weil der Staat, wie alle andern politischen Handlungsformen, nur

soweit als Institution existiert, als er in dauernder menschlicher Aktion erneuert wird. Der tiefere Grund für die stärkere Betonung der Statik in der Staatslehre gegenüber der Dynamik in der Politik liegt aber darin, dass jene ihre Hauptaufgabe in der Klärung der für die Politikologie zentralen Grundbegriffe erblickt. In diesem Sinne lässt sich die Staatslehre als der allgemeine, begriffliche Teil der theoretisch-politischen Wissenschaft richtig kennzeichnen. So wird es auch verständlich, warum die Politikologie konkreter und lebensnäher, die Staatslehre begrifflich schärfer und methodisch klarer zu sein vermag.

Auch Georg Jellinek sieht sehr wohl, dass alle wichtigen Lebensprozesse des Staates vor und in ihrem Entstehen Gegenstand politischer Erwägungen und Entschlüsse gewesen waren, er sieht auch, dass alle vollendete staatliche Tat politische Wirkungen hervorbringt. Noch viel mehr: er weiss sogar, dass das gänzliche Abstrahieren von aller Politik zu „leeren Ergebnissen" führt, denen jede Spur lebendiger Gestalt mangelt (S. 16). Trotzdem bleibt Jellinek in den Vorurteilen der zeitgenössischen Wissenschaftslehre befangen. Anstatt die Auseinanderreissung von Theorie und Praxis, von ruhender und bewegter Staatsordnung grundsätzlich zu beseitigen, nimmt er die „leeren Ergebnisse" offenbar als unausweichlich hin und will sie lediglich durch politische Betrachtung „ergänzen".

Immerhin macht Georg Jellinek noch den Versuch, den Bruch zwischen Staatslehre und Politik wenigstens äusserlich zu leimen. Den Traum dieser Epoche, nämlich die radikal entpolitisierte Staatslehre, führt erst Hans Kelsen durch und — ad absurdum. An die Verwirklichung dieses Traumes konnte nur glauben, wer den Staat als historisch-politische Wirklichkeit verneinte. Diese Negation wird von Kelsen — durchaus in der Linie der herrschenden Lehre von Gerber und Laband — in der Weise vollzogen, dass der Staat sinneswissenschaftlich zu einer ideellen Normordnung entwirklicht und diese möglichst inhaltlosen, trotzdem aber selbstverständlich gegenwartsgebundenen Rechtsformen auch noch als geschichtstranszendent verabsolutiert werden. Paradoxerweise ergibt nun das Kelsensche Experiment zwar eine entstaatlichte, aber beileibe nicht eine entpolitisierte Staatslehre.

Die Tücke des Objekts, die hier sichtbar wird, liegt in seiner von uns immer wieder aufgezeigten Unzertrennlichkeit vom Subjekt. Das Sein des Staates ist eben sein Werden in immer erneuten politischen Entscheidungsakten, sein Werden im politischen Kampf zwischen wirklichen Willensmächten, denen gegenüber eine absolute Neutralität des Erkenntnissubjektes glattweg unmöglich ist. Diese Seinsart des Staates ist es, welche reine, wertungsfreie Seinsurteile gleich den mathematisch-logischen Sätzen nicht zulässt. Es ist also kein Wunder, dass eine Theorie, die von dem wirklichen Geschehen, dem strukturierten Leben,

das allein der Staat ist, sinneswissenschaftlich konsequent abstrahiert — ein staatliches Nichts in der Hand behält, die Lehre vom Staat also ohne Staat auskommen muss. Dass diese Theorie überhaupt etwas enthält, nämlich eine, wenn auch noch so relativistische, noch so inhaltsleere, so doch deutlich liberal gefärbte Staatsrechtsauffassung, das verdankt Kelsen einzig und allein dem Umstand, dass auch er nicht als „reines" willensentbundenes Erkenntnissubjekt über und ausserhalb der historisch-politischen Wirklichkeit steht, sondern, wenn auch unsicher genug, in ihr. Zum Überfluss hat uns Kelsen in seinen „Hauptproblemen der Staatsrechtslehre" (1911, S. XI) mit aller Unbefangenheit die antisozialistische Tendenz seiner Restriktion des Staatsbegriffs selbst eingestanden. „Da sich dabei", sagt der angeblich reine Rechtstheoretiker, „meine Resultate mit manchen der älteren liberalen Staatstheorie berühren, so möchte ich mich auch keineswegs dagegen verwahren, wenn man etwa in meiner Arbeit ein Symptom jenes Neoliberalismus erblicken sollte, der sich in jüngster Zeit allenthalben vorzubereiten scheint".

Wir kommen also am Beispiele Kelsens zu dem Ergebnis, dass die vermeintliche Emanzipation der Theorie von der politischen Wirklichkeit die Staatslehre zwar nicht entpolitisiert, wohl aber sie entstaatlicht, zwar nicht wertfrei, wohl aber wertlos macht. Da Staatslehre und Politik sich gar nicht trennen lassen, bedarf es auch nicht — wie Georg Jellinek meint — einer Ergänzung jener durch diese. Alle Seinsurteile der Staatslehre sind in einem gewissen Grade zugleich auch Sollensurteile. Das staatliche Sein, als ein menschliches Geschehen, dessen Subjekt-Objekt wir selbst sind, weist durch seinen Willensgehalt über sich selbst hinaus in die Zukunft. Dieser Willensgehalt wird gebildet durch einen politischen Wertgehalt, der nicht irgendwo in einer von der staatlichen Wirklichkeit getrennten Sphäre, sondern nur in dem Willen der politisch agierenden Menschen selbst zu suchen ist; Menschen, durch politische Ansprüche und Anschauungen zu Willens- und Wertgemeinschaften verbunden, wollen in der Zukunft etwas.

Wer eine Beschreibung des staatlichen Seins gibt, muss, ob er will oder nicht, die in der Gegenwart den Staat aktualisierenden Willens- und Wertgemeinschaften selbst bewerten und zugleich eine Aussage über die staatliche Zukunft machen. Denn irgendein Gegenwartsbild der sich immer neu aktualisierenden Staatsstruktur entsteht nur dadurch, dass wir die eine der andern Willensmacht gegenüber als zukunftsgestaltend, also unter mehreren Entwicklungstendenzen als die für die Zukunft gültige setzen, sei diese nun dem Gegenwartszustand gegenüber reaktionär, konservativ oder revolutionär.

Die Unmöglichkeit einer Seinsaussage über den Staat und — wie wir gleich hinzufügen wollen — über sein Recht ohne eine Bewertung der Zukunftsbedeutung der gegenwärtigen

politischen Willensmächte hat auch Georg Jellinek gesehen. Merkwürdigerweise erklärt er aber nur von den staatsrechtlichen und nicht erst recht von den sozialwissenschaftlichen Untersuchungen über den Staat, sie empfingen erst „durch den Hinblick auf das politisch Mögliche Inhalt und Ziel". Wenn dies richtig ist, dann ist aber seine Behauptung nicht haltbar, die Politik sei wesentlich der Zukunft zugewendet, die Staatslehre als Lehre vom Seienden dagegen der Vergangenheit und Gegenwart zugekehrt. Ein Gegenwartsbild des Staates kann eben nicht ohne Zukunftsvorstellung gebildet werden. Deshalb ist der Zusammenhang von Staatslehre und Politik kein willkürlicher, sondern ein notwendiger, und eine erspriessliche staatsrechtliche — und erst recht staatssoziologische — Untersuchung ist ohne Kenntnis des politisch Möglichen „ausgeschlossen"; deshalb vermag schon eine oberflächliche Betrachtung selbst den angeblich unpolitischen Vertretern der „rein juristischen Methode" einen Grundstock „fester politischer Anschauungen" nachzuweisen, die sie ihren Untersuchungen zugrunde gelegt haben (Jellinek, S. 14, 16, 17).

Das Urteil über das politische Mögliche ergibt sich eben aus der Bewertung des politisch Wirklichen, d. h. den verschiedenen gegenwärtigen Entwicklungstendenzen. Es gibt deshalb niemand, der den kämpfenden Gegenwartsmächten ohne jede Willensbeziehung als reines Erkenntnissubjekt gegenüberstände, niemand, der die politische Wirklichkeit nicht auch „unter dem Aspekt ihrer möglichen Veränderbarkeit" sieht (Landshut, S. 67).

Schon daraus geht hervor, wie völlig ungeeignet der undialektisch gedacht gewiss absolute Gegensatz von Sein und Sollen, Akt und Sinn, Wille und Norm sowohl zur Abgrenzung der Staatslehre von der Politik, wie zur Unterscheidung der Haltung des politischen Theoretikers von der des Praktikers ist. Denn wie die praktische Politik nur die Kunst des Möglichen ist, so bekommt auch die Theorie erst im Hinblick auf das politisch Mögliche „Inhalt und Ziel". Die Theorie darf ihre leitenden Ideen ebensowenig wie die Praxis aus dem reinen Geist deduzieren; beide müssen sie den psychologisch-pragmatischen Motivationen lebendiger Menschen entnehmen. Ob man dabei des Glaubens ist, die Zukunftstendenzen der Politik liessen sich — wie die Marxisten meinen — aus den dialektischen Spannungen der Gegenwart „berechnen", oder ob man der Gegenwart in mehr oder weniger starker Übereinstimmung mit bestimmten Tendenzen ein forderndes Zukunftsideal entgegenhält, macht in diesem Zusammenhang wenig aus. Denn in jedem Fall ist auch die Zukunftsschau des theoretischen Dialetikers eine wertende, wirklichkeits-, also gegenwartstranszendente Orientierung, im Sinne Mannheims also eine „Utopie" (Ideologie, S. 169), auf die er nicht verzichten kann. Denn nur dadurch, dass ihm die Gegenwart von bestimmten, in ihr wirksamen Tendenzen her fragwürdig erscheint, ergibt sich ihm erst eine Fragestellung. Nur dadurch,

dass er bestimmte Entwicklungstendenzen als gültig setzt, findet er eine Leitidee, die ihm Orientierung, Auswahl und Interpretation ermöglicht.

Völlig abwegig ist der Versuch, zu einer gesteigerten Wertfreiheit der Theorie durch Zusammenfassung aller gegebenen politischen Standpunkte zu gelangen (so Mannheim, S. 115 f.). Durch die relativistische Addition aller Orientierungsmöglichkeit gelangt man zu nichts anderem als zur Desorientierung. Die Summe der Parteiprogramme ergibt keinen Standort über den Parteien, sondern das sich gegenseitige Aufheben aller orientierenden Blickpunkte und damit das Fazit, zu dem jeder grundsätzliche Relativismus kommen muss: den Agnostizismus.

Politische Wirklichkeitserkenntnis und Wertung bleiben also untrennbar verknüpft. Sowohl der Praktiker wie der Theoretiker der Politik sind immer und unausweichlich vor die Entscheidung gestellt, welche unter den verschiedenen Gegenwartstendenzen als die zukunftsgestaltenden zu gelten haben. Dass das gestaltende Wollen der politischen Gegenwart moralisch gut, aesthetisch schön oder von einem sonstigen allgemeinen Wertsystem her wertvoll erscheine, besagen diese politischen Entscheidungen gewiss nicht; wohl aber, dass sie in diesen Tendenzen die „nächste Stufe der Weltgeschichte" sehen.

Politikologie ist grundsätzlich ohne eine ausdrückliche oder auch stillschweigend vorausgesetzte Staatslehre nicht möglich. Will sie Wissenschaft sein, so muss sie bestrebt sein, die Worte Staat, Recht, Staatsgewalt, Verfassung, Souveränität, Gebiet, Volk usw. als eindeutige und widerspruchslose Begriffe zu verwenden. Ebenso unvermeidlich wie für die Politikologie die Staatslehre, ist aber für beide die Staatsphilosophie. Philosophie heisst jede gedankliche Stellungnahme zur Welt als Einheit. Ohne eine, sei es auch nur immanent vorausgesetzte gedankliche Einordnung des Staatlichen in den Gesamtzusammenhang eines Weltbildes lässt sich deshalb keine Politikologie denken. Auch jene Politikologie, welche nichts andres zu sein glaubt als rein empirische, durchaus antimetaphysische Wirklichkeitswissenschaft, hat deshalb stets ihre eigene Philosophie und Metaphysik. Muss sie doch notwendig zu gewissen Grundfragen Stellung nehmen, muss sie doch, ganz abgesehen von erkenntnistheoretischen Fragen — wenn nicht wörtlich, so doch in den Ergebnissen — zum Beispiel sich entscheiden, ob sie den Menschen als vorwiegend gut oder böse, als vernünftig oder triebhaft in der Politik handeln lassen will, ob sie in der Geschichte einen Sinn findet und an eine Höherentwicklung des Menschen, an irgendeine menschliche Bestimmung glaubt oder nicht. Gerade diejenigen Formen der Politikologie, welche jede Philosophie am schärfsten zu bekämpfen meinen, werden dann zur metaphysischen Spekulation, wenn sie die Frage nach der „wahren" Wirklichkeit der politischen Vorgänge aufwerfen und sie naturalistisch oder materialistisch

beantworten. Denn metaphysisch ist nicht nur eine Staatslehre, wenn sie, wie im Mittelalter, übermenschliche Kräfte in die politische Erklärung einführt, metaphysisch ist sie auch dann, wenn sie untermenschliche Ursachen als die „letzlich" treibenden Kräfte der politischen Welt nachweisen und auf sie die politischen Vorgänge als blosse Epiphänomene zurückführen will. Der empirischen Politikologie ist nur eine Vielheit von Determinanten des politischen Geschehens gegeben. Sobald sie diese Vielheit auf eine Einheit reduziert, und diese eine Determinante, mag diese nun geistig oder ungeistig sein, als die alle andern beherrschende behauptet, verlässt sie den Boden der Erfahrung. Deshalb müssen als metaphysische Spekulationen auch die politische Anthropologie sowie die Geopolitik angesprochen werden, sofern sie die Behauptung aufstellen, die wahre, alle Politik determinierende Wirklichkeit sei in dem einen Falle das Blut, in dem andern der Boden. Metaphysik ist auch der historische Materialismus von Marx-Engels, wenn er alles politische Geschehen letztlich durch ökonomisch-technische Veränderungen erklären will. Die monistische Explikation ist der Wissenschaft zwar als ein Ideal aufgegeben, als ein Ideal aber, das voraussetzungsgemäss nur einer Annäherung, niemals aber auf empirischen Wege einer Verwirklichung fähig ist. Wo immer die politische Theorie die Frage nach einem ens realissimum, nach einem unbewegten Beweger des politischen Geschehens zu beantworten unternimmt, treibt sie in Wahrheit Theologie und wirft sich zum Surrogat einer monotheistischen Religion auf. Die moderne politische Wissenschaft unterscheidet sich deshalb keineswegs dadurch von der Staatsphilosophie, dass sie sich aller Philosophie und Metaphysik enthält, sondern dadurch, dass sie bestrebt ist, alles der politischen Erfahrung Zugängliche auf empirischem Wege darzustellen und dabei ohne die Hilfe der logischen und metaphysischen Spekulation auszukommen.

Gerade weil wir bisher den unlösbaren Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis, zwischen Staatslehre und Politik betont haben, muss nunmehr mit umso grösserem Nachdruck die relative Autonomie der theoretischen Haltung aufgezeigt werden. Denn es ist zweifellos ein gewaltiger Unterschied zwischen der geistigen Haltung des Theoretikers und der des Praktikers der Politik. Gewiss bleibt alles politische Denken letztlich dem politischen Antagonismus verhaftet. Es kann daher nicht wertfrei, wohl aber kann es wertfreier werden. Der Theoretiker ist dauernd bemüht, seinen Machtwillen seinem Erkenntniswillen unterzuordnen. Für den Praktiker hat das Wissen und Erkennen nur insofern Bedeutung, als es unmittelbar Verwendung finden kann als Waffe im politischen Machtkampf. Er kann eine Erkenntnis nie nach ihrem Erkenntniswert, sondern er muss sie nach ihrer Wirklichkeitswirkung, ihrem propagandistischen Einfluss auf den menschlichen Willen einschätzen. Gewiss kommt auch der Theoretiker ohne Wertungen nicht aus, der Praktiker aber hat

die Richtigkeit seiner Leitideen nur durch die Praxis, d.h. aber durch den Erfolg zu erweisen; er muss zu diesem Zwecke in viel höherem Masse an Gefühl und Willen als an den Intellekt appellieren. Die Argumentation des Theoretikers darf sich nicht in erster Linie an unsere Begeisterungsfähigkeit, unsre Tatfreudigkeit und unser moralisches Gewissen wenden, sondern sie muss primär unsere intellektuelle Urteilskraft ansprechen. Für ihn soll die Erkenntnis kein aktuelles Herrschaftsmittel, sondern ein Sinngebilde mit relativer Autonomie gegenüber den wechselnden Machtsituationen sein. Seine Rede verantwortet nicht die Eroberung oder Befestigung einer Machtposition, sondern, um gerade mit dem Philosophen des „Willens zur Macht" zu sprechen, die intellektuelle Redlichkeit; sie ist es, die seinen Wirkungswillen zu bändigen hat. Deshalb darf die Leitidee für den Theoretiker nur den Charakter eines Leitfadens der Erkenntnis, einer Arbeitshypothese haben, ständig kontrolliert und modifiziert; er darf nicht in erster Linie seine „Utopie" beweisen wollen, sondern muss ständig bereit sein, sie sich durch die empirische Wirklichkeit widerlegen zu lassen. In der Praxis bietet die Unterscheidung zwischen Predigt, Propaganda oder Agitation auf der einen Seite und Theorie auf der andern nur in den seltensten Fällen erhebliche Schwierigkeiten.

Die leitende Hypothese dieser Staatslehre ist die Annahme von der Unhaltbarkeit der Klassenstruktur des heutigen Staates und von der Gültigkeit der gegen sie gerichteten Entwicklungstendenzen. Gerade weil diese Entwicklungstendenzen in der Gegenwart die Wirklichkeit und Einheit des heutigen Staates fragwürdig machen, eben deshalb hat die Kardinalfrage der Staatslehre zu lauten: Ist und wie ist der gegenwärtige Staat als eine in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit tätige Einheit, als ein wirkliches historisches Gebilde möglich?

6. Die Begriffsbildung der Staatslehre

Rickert, Kultur- und Naturwissenschaften[3], 1915, Cohn, Theorie der Dialektik 1923, v. Schelting, Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber. Arch. f. Sozialwiss. Bd. 49, S. 714, Wertheimer, Über Gestalttheorie 1925, Petermann, Die Wertheimer-Koffka-Köhlersche Gestalttheorie usw. 1929, Heller, Zur staats- und rechtstheoretischen Problematik, Arch. Ö. R. N.F. Bd. 16, S. 321 ff., K. Mannheim, Zur Logik d. konkreten Begriffs, 1930, Schindler, Verfassungsrecht und soziale Struktur 1932, Stoltenberg u. Koigen in Verhandlungen d. VII. deutschen Soziologentages 1931.

Staatslehre ist Wirklichkeitswissenschaft. Sie will die eigenartige Wirklichkeit des uns umgebenden staatlichen Lebens erkennen. Selbstverständlich ist aber jede Wissenschaft denkende Ordnung und Umformung des Wirklichen. Keine Wissenschaft ist imstande, die Wirklichkeit in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit unmittelbar abzuspiegeln, sondern jede vermag sie nur durch gedankliche

Vermittlung in Begriffen zu repräsentieren. Wie müssen nun die Begriffe aussehen, wenn sie zur Erfassung des Staates geeignet sein, wenn sie insbesondere dem Staat nicht den Charakter der Wirklichkeit nehmen sollen?

Einer Wissenschaftsvorstellung, die bewusst oder unbewusst am Verfahren der formalen Denkwissenschaften oder der exakten Naturwissenschaften orientiert ist, muss die von uns geforderte Begriffsbildung unmöglich erscheinen. Für sie gibt es nur das allgemeine „Gesetz" auf der einen und den singulären „Fall" auf der andern Seite. Der Begriff: „abendländischer Staat der Neuzeit", der weder ein Gesetz repräsentiert noch den Fall eines Gesetzes bezeichnet, erscheint hier unvollziehbar. In den mathematisch-logischen Sätzen und in den Gesetzen der mathematischen Physik vermag das Denken — so wollen wir annehmen — das wirkliche Sein restlos zu ignorieren, braucht also in diesen Gebieten auf keinerlei individuelle Wirklichkeit Rücksicht zu nehmen. Alles Einzelne erscheint hier aufgehoben im Allgemeinen, jede individuelle Qualität ausgelöscht, weil restlos in rein formale Denkbestimmungen oder qualitätslose Austauschbeziehungen aufgelöst, jeder Teil eine Quantität der Gesamterscheinung, und alles, was im Ganzen geschieht, bestimmt sich danach, wie die einzelnen Stücke sind und wie sie sich zusammensetzen. Unter dem Eindruck der gewaltigen Erfolge der naturwissenschaftlichen Gesetzesforschung wurde die ihr entsprechende generalisierende Begriffsbildung schon seit Bacon zum vorbildlichen Ideal auch für die Wissenschaft vom menschlichen Zusammenleben.

Sehen wir davon ab, dass die moderne Physik selbst es ist, die mit blossen Gesetzesbegriffen nicht auslangt; für sie bleiben aber allgemeine Gattungsbegriffe jedenfalls das Ziel des Erkennens. Nicht so für die Kulturwissenschaften. Weil der generalisierenden Begriffsbildung voraussetzungsgemäss alle geschichtliche Wirklichkeit unerfasslich ist, stellte Rickert dieser naturwissenschaftlichen eine individualisierende Begriffsbildung der Kulturwissenschaften gegenüber. „Dieselbe Wirklichkeit", meint er, „wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle" (S. 2 ff., 60). Hier wird der Natur als dem „Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist" (Kant, Prolegomena § 14), eine Geschichte gegenübergestellt, die einen zeitlichen Folgezusammenhang von „historischen Individuen" darstellt.

Die denkende Formung der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist aber weder mit Gesetzesbegriffen noch mit Individualbegriffen durchzuführen. Mit Gesetzesbegriffen wird überhaupt keine, weder eine Kultur- noch eine Naturwirklichkeit erfasst. Denn ausnahmslos ist alle Wirklichkeit Individualität, das einzelne Lindenblatt um nichts weniger als der einzelne Mensch. Alle Individualität ist irrational und kann durch noch so viele konzentrische

Kreise von Gattungsbegriffen nicht erfasst werden. Weil uns aber in den Kulturwissenschaften vornehmlich die historisch-sozial individualisierte Wirklichkeit interessiert, deshalb können Gesetze und allgemeine Gattungsbegriffe der Kultur zwar wesentliche Voraussetzungen für eine Wirklichkeitserkenntnis bieten, eine Wirklichkeitserkenntnis durch sie bleibt aber prinzipiell ausgeschlossen.

Macht man aber andrerseits Ernst mit einer Historisierung der Begriffsbildung und bekennt sich vorbehaltlos zu dem Satze: „Die Form hat keinen Wert, wenn sie nicht die Form ihres Inhaltes ist" (Marx, Nachlass I, S. 319), so fehlt schliesslich jeder übergreifende Zusammenhang, das Einzelne bleibt in seiner Vereinzelung und kann grundsätzlich nur noch angeschaut, aber nicht mehr begriffen werden; selbst ein historischer Folgezusammenhang wäre nicht mehr darstellbar, geschweige denn eine Staatstheorie.

In der Tat kommt kaum eine einzige Wissenschaft mit dem Gegensatzpaar generalisierende — individualisierende Begriffsbildung aus. Die Staatslehre, welche den abendländischen Staat der Neuzeit zum Gegenstand hat, fordert eine Begriffsform, die, ohne gegen den historisch-konkreten Forminhalt gleichgültig zu sein, sich dennoch nicht mit der einzelnen wirklichen Staats-Individualität deckt; eine Form also, welche die wesentlichen Charakterzüge einer historischen Wirklichkeitsstruktur erfasst, aber eine über die Singularität hinausgehende Gültigkeit besitzt.

Es ist das völlig vergessene Verdienst Georg Jellineks, die Notwendigkeit einer solchen, staatstheoretisch wie juristisch unentbehrlichen Begriffsbildung zuerst erkannt zu haben. Als Max Weber im Jahre 1904 die Eigenart der idealtypischen Begriffsbildung ausführlich analysierte (S. 186 ff.), da hatte Jellinek seinen Begriff des Typus, der nicht, wie der Begriff des Exemplars einer Gattung, nur illustrativer Repräsentant eines Gesetzes ist, bereits in allen entscheidenden Punkten richtig bestimmt (S. 30 ff.); er hatte mit besonderem Nachdruck sowohl den historisch-individuellen Charakter, wie die über die Singularität hinausgehende Gültigkeit, ausserdem auch die heuristische Bedeutung seiner Typenbegriffe klargelegt und das Verfahren, in welchem solche Begriffe gewonnen werden, mindestens angedeutet. Der idealtypische Begriff ist nach Jellinek und Weber kein konkreter Begriff, repräsentiert keine Wirklichkeit, sondern stellt das Ergebnis einer isolierenden und logisch idealisierenden Abstraktion dar. Im Gegensatz zu Max Weber, nach dessen Absicht die Soziologie möglichst „reine" Idealtypen bilden und „generelle Regeln des Geschehens" suchen soll (Wirtschaft und Gesellschaft 1922, S. 9 f.), hat G. Jellinek stets die Unfruchtbarkeit einer zu weit getriebenen Generalisierung betont (S. 37 f.).

Die idealtypische Begriffsbildung, insbesondere in der prägnanten Fassung Max Webers, kann aber aus mehreren Gründen den Ansprüchen der Staatslehre nicht genügen. Vor allem vermag

der Webersche Idealtypus den Staat nie als objektive Wirklichkeitsstruktur zu repräsentieren, sondern versteht unter Staat notwendig nur eine subjektive gedankliche Synthese, die der Erkennende willkürlich vornimmt. Durch Webers eigene kurze Erörterung des „weitaus kompliziertesten und interessantesten Falles", nämlich der Frage nach der logischen Struktur „des" (in keiner Weise konkretisierten) Staatsbegriffs, wird die Unbrauchbarkeit seines Idealtypus für eine — von ihm selbst erstrebte — Wirklichkeitswissenschaft völlig klar. Denn seiner Meinung nach entspricht dem Gedanken „Staat" in der empirischen Wirklichkeit nichts als „eine Unendlichkeit diffuser und diskreter menschlicher Handlungen und Duldungen, faktischer und rechtlich geordneter Beziehungen, teils einmaligen teils regelmässig wiederkehrenden Charakters, zusammengehalten durch eine Idee, den Glauben an tatsächlich geltende oder gelten sollende Normen und Herrschaftsverhältnisse von Menschen über Menschen". Der wissenschaftliche Staatsbegriff aber sei „natürlich stets eine Synthese, die *wir zu bestimmten Erkenntniszwecken vornehmen*" (Wissenschaftsl. S. 170, 200 f.). Mit andern Worten, dem idealtypischen Staatsbegriff entspricht keinerlei wirkliche Einheit, sondern er ist eine gedankliche Fiktion oder Synthese, die der souveräne Betrachter aus einem sinnlosen Gekrabbel diffuser Handlungen und einer sie irgendwie zusammenhaltenden Idee nach Belieben vollziehen oder auch ebensogut unterlassen kann. Wir kennen die erkenntnistheoretischen Hintergründe dieser Begriffsbildung: die undialektische, wirklichkeitsfremde Gegenüberstellung eines Erkenntnissubjekts, das von ausserhalb kommend an das ihm fremde Erkenntnisobjekt „herangegangen" ist und mittels irgendwelcher durchaus subjektiver Wertideen aus einer „absoluten Unendlichkeit" etwas Beliebiges als das heraushebt, auf dessen Betrachtung es „ihm" allein ankommt (S. 181). Der wirkliche Mensch erlebt aber das wirkliche gesellschaftliche Leben niemals als ein Chaos oder als absolute Unendlichkeit, sondern als einen strukturierten Wirkungszusammenhang, der ihn selbst umfasst und innerhalb dessen er den Staat nicht durch eine subjektive Synthese herstellt, sondern als eine objektivwirkliche Gestaltung vorfindet.

Mit den erkenntnistheoretischen Grundlagen müssen wir auch die psychologische Voraussetzung der Weberschen Begriffsbildung ablehnen. Denn jener anarchische Subjektivismus, für den es eine objektive Gestaltetheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht gibt, gründet letztlich in der Anschauung von dem Aggregatcharakter der psychischen Wirklichkeit, einer Auffassung, für die das Ich sich erst synthetisch aufbaut aus der Summe der empfangenen Reize. Der Überwindung dieser Psychologie galt Diltheys Strukturbegriff, Wundts Prinzip der schöpferischen Synthese, Freuds These von der sinnvollen Determinierung und schliesslich Ehrenfels' Begriff der Gestaltqualität.

Um das antisynthetische Verfahren unsrer staatstheoretischen Begriffsbildung schon im Namen anzudeuten, werden wir von Gestalt- oder Strukturbegriffen sprechen (vgl. Tillich, S. 59 f.). In mancher Beziehung leistet der Gestaltbegriff das Gleiche wie der idealtypische Begriff. So ist jede Gestalt ein Allgemeines und ein Besonderes; durch ihre Gestaltgesetze ist sie massgeblich für andere Gestalten, durch ihre Individualität aber ist sie von andern Gestalten abgegrenzt. Der abendländische Staat der Neuzeit hat bestimmte Strukturgesetze, die den Aufbau des deutschen, französischen, italienischen Staates kennzeichnen; seine individuelle Eigenart unterscheidet ihn aber von ausnahmslos allen Staatsstrukturen andrer Zeiten und andrer Kulturkreise. Je allgemeiner der Gestaltbegriff, desto näher rückt er dem Gesetzesbegriff, je konkreter er ist, desto mehr nähert er sich dem historischen Individualbegriff.

Die besondere Gestaltqualität aber, welche der Begriff des Typus nicht mehr deckt, hat v. Ehrenfels am Beispiel der transponierten Melodie anschaulich gemacht. In ihr ist an der Summe der „Elemente" nichts gleichgeblieben, und doch wird die Melodie als identische erkannt. Die Melodie darf also nicht gedacht werden als sich sekundär auf der Summe der Einzelstücke aufbauend, sondern wir müssen annehmen, dass das, was im Einzelnen vorhanden ist, schon wesentlich davon abhängt, wie sein Ganzes ist.

Es darf nicht übersehen werden, dass die bestechende Argumentation der Gestalttheorie für die staatstheoretische Begriffsbildung (und wohl auch für die Psychologie selbst, vgl. S. 271) die Gefahr einer verdinglichenden Objektivierung in sich birgt. So wenig die Gestalt nur durch ein Zurückgehen auf ihre „Elemente" und deren gesetzliche Beziehungen begriffen werden kann, so wenig sie also als Gestalt relationiert und funktionalisiert zu werden vermag, so wenig können aber auch die Glieder als Funktionen des Ganzen verstanden werden, sondern behalten ihr Eigenleben und bestimmen durch dieses ihrerseits das Ganze der Gestalt. Auch an den Unterschied zwischen der Melodie als Sinngebilde und dem Staat als Sozialgebilde muss erinnert werden. Dieser letzte ist nichts vom Menschen Ablösbares; er ist geformtes Leben, und menschliche Willensakte allein sind es, welche den staatlichen Gestaltzusammenhang immer von neuem aktualisieren, realpsychische Motivationen, die ihn tragen. Der psychologisch-historische Charakter des konkreten Gestaltbegriffs „Staat" bezeichnet also wirkliche Sozialgebilde, die von Menschen psychisch realisiert werden und offene Gestalten sind, durch die die Zeit hindurchgeht.

Durch den Gestaltbegriff soll vor allem vom Sozialgebilde ferngehalten werden die falsche Vorstellung eines räumlichen, in Teile zerlegbaren Aggregats; weder ist die Gestalt aus „Elementen", noch die „Elemente" aus der Gestalt abzuleiten. Es muss vielmehr jede Aussage über die „Momente" — wie wir

sie von nun an mit Hegel nennen — notwendig den Gestaltzusammenhang bereits einschliessen und umgekehrt. Mit dieser Forderung kommen wir aber in einen unlösbaren Widerspruch zu dem analytischen Verfahren der Begriffsbildung, richtiger, dieses Verfahren erweist sich für unsre Erkenntnis-Zwecke als unzureichend, und wir müssen ein andres, das dialektische Denkverfahren, heranziehen. Nicht als ob die dialektische Begriffsbildung nicht auch auf Trennung und Zerlegung des Gegenstandes basierte. Alle Isolierungen und Analysen behalten als notwendige, aber dialektische Stufen des Erkenntnisprozesses ihr relatives Recht. Sie dürfen aber nicht als endgültig angesehen, sondern müssen von einer höheren Stufe des Erkennens als Trennungen ausgelöscht und widerrufen und in das Ganze, das allein Wahrheit und Wirklichkeit hat, eingeordnet werden.

Es ist nicht allein der Gestaltzusammenhang, dem wir nur durch ein dialektisches Denkverfahren gerecht werden können. Alle die Gegensatzpaare, mit denen wir bereits operiert haben, wie: Subjekt-Objekt, Sinn-Akt, Leib-Seele, psychisch-physisch, Sein-Werden usw., können nur als dialektische Gegensätze verstanden werden; die mit diesen Entzweiungen von unserm diskursiven Denken vorgenommenen Isolierungen sind zweifellos relativ berechtigt, nämlich unter der Bedingung, dass sie ständig rückbezogen werden auf das Ganze und nicht als endgültige Trennungen bestehen bleiben, als welche sie eben keinen Erkenntniswert haben, sondern das Bild der Wirklichkeit verfälschen würden. Das dialektische Verhältnis besteht also darin, dass die weder aufeinander, noch auf eine gemeinsame logische Wurzel zurückführbaren Aussagen sich dennoch auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, in welchem mit der einen Aussage immer zugleich die andre gesetzt ist.

Die Eigenart dieses dialektischen Verhältnisses birgt aber für jede Darstellung eine ungemeine Schwierigkeit; sie besteht in der einfachen Tatsache, dass man nicht Alles auf einmal sagen kann und es doch tun müsste, wenn man dem dialektischen Zusammenhang, in welchem jede Aussage auf jede andre relativiert sein muss, vollständig gerecht werden wollte. Beginnen wir z. B. die Darstellung mit einer Deskription der einzelnen Momente des Gestaltzusammenhanges — was selbstverständlich nichts mit Individualismus zu tun hat —, so können wir nicht zugleich die Ganzheit, die doch eine Bedingung des Soseins der Glieder ist, beschreiben; die Umkehrung des Verfahrens bedeutet das gleiche Dilemma. Eben dieser Schwierigkeit der Darstellung wegen, die nicht zu beseitigen ist, muss der dialektische Charakter der Begriffsbildung dauernd gegenwärtig bleiben.

Die Erkenntnisabsicht der Staatslehre ist gerichtet auf die Beschreibung und Erklärung des Strukturgehalts unsrer politischen Wirklichkeit; als rationaler Gesetzeszusammenhang ist der Staat ebensowenig zu begreifen wie als logischer oder zeit-

licher Folgezusammenhang. Wohl aber vollziehen sich an der staatlichen Gestalt Gesetze, und zweifellos ist ihre Struktur eine offene Gestalt, im Wandel der Geschichte stehend. Es sind deshalb auch in der Staatslehre Gattungsbegriffe und Individualbegriffe nicht nur möglich, sondern sogar notwendig; sie sind aber innerhalb der Staatslehre nur Mittel zu dem Zweck, den Staat als Gestalt, als wirkliches, in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt tätiges Gebilde zu begreifen.

ZWEITER ABSCHNITT

DIE GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT

I. GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHKEIT ALS MENSCHLICHE WIRKSAMKEIT

SCHELER, Der Formalismus i. d. Ethik usw.[2] 1921, drslb. Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928, LITT, Individuum und Gemeinschaft[3] 1926, MEUSEL, Untersuchungen über das Erkenntnisobjekt bei Marx 1925, KORSCH, Marxismus und Philosophie[2] 1930.

Soll der Staat als eine in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit tätige Einheit begriffen werden, so kommt man nicht um die schwierige Aufgabe herum, wenigstens mit kurzen Worten den Charakter dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit anzudeuten. Unverrückbaren Ausgangspunkt hat dabei grundsätzlich die Erkenntnis zu bilden: gesellschaftliche Wirklichkeit ist menschliche Wirksamkeit, ist menschlich gewirkte Wirklichkeit.

Gesellschaftliche Wirklichkeit lässt sich weder als subjektive Erlebniswirklichkeit noch als aussersubjektive Realität bestimmen. Ein folgerichtiger Realismus sieht in der Wirklichkeit ein „von der Ichbezogenheit losgelöstes Sein" und suspendiert damit das wirkende Aktzentrum, durch das und für das allein gesellschaftliche Wirklichkeit da ist. Es ist charakteristisch, als was sich solcher Wirklichkeitslehre der Staat darstellt: „ein durch den Inhalt gewisser Bücher geregeltes Verhalten einer Zahl von Einzelmenschen" (Driesch, Wirklichkeitslehre[2] 1922, S. 10 f., 204). Andrerseits darf die subjektive Erlebniswirklichkeit mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit deshalb nicht verwechselt werden, weil diese niemals gedacht werden kann als blosse innerseelische actualitas; sondern sie ist immer eine in die Umwelt kausal eingreifende Wirksamkeit, die sich unter den objektiven, nur allzuoft bewusstseinstranszendenten Bedingungen der Natur und Geschichte vollzieht. Diese auf Natur und Gesellschaft kausal einwirkende gesellschaftlich-menschliche Wirklichkeit ist durch phänomenologische Bewusstseinsanalysen selbstverständlich nicht feststellbar; Litt hat deshalb ganz recht, wenn er aus seinen Untersuchungen alle die gesellschaftlichen Verbindungen ausschliesst, die eines auf sie gerichteten „Wissens und Wollens" der beteiligten Individuen bedürfen, damit auch „die ganze Welt eines auf die Gemeinschaft als solche bezüglichen, im Sinne der Gemeinschaft geregelten und vereinheitlichten Handelns" (S. 408, 410, dazu S. 66 f.). Damit ist so ziemlich die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit, vor allem die des Staates, aus den

Betrachtungen Litts ausgeschlossen. Nur ein Verkennen dieser Sachlage kann Smend dazu veranlassen — im Widerspruch mit seiner Integrationslehre — die Wirklichkeit des Staates als die „eines Teilgebiets der geistigen Wirklichkeit" (S. 12) misszuverstehen.

Dagegen haben Marx und Engels im Jahre 1845/46 in einer Kritik der deutschen Ideologie, die bei dem Stande der heutigen Wissenschaft noch nichts an Aktualität verloren hat, den Charakter der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit mit sehr klaren Worten gezeichnet: „Die gesellschaftliche Gliederung und der Staat gehen beständig aus dem Lebensprozess bestimmter Individuen hervor, aber dieser Individuen nicht, wie sie in der eigenen und fremden Vorstellung erscheinen mögen, sondern wie sie wirklich sind, d. h. wie sie wirken, materiell produzieren, also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind" (Marx-Engels-Archiv, I, S. 206 f.).

Im Begriff der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind also die beiden Momente der subjektiven menschlichen Wirksamkeit und ihrer objektiven Bedingungen unlöslich miteinander verknüpft; denn die Menschen machen ihre Geschichte selbst und sind „in Einem Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas" (Marx, Elend der Philosophie S. 97 f.). Dieses Sichselbstsetzen und immer von neuem Sichselbsthervorbringen ist die gesellschaftliche Wirklichkeit. Wir dürfen in ihr keine ausserhalb und unabhängig vom Menschen existierenden Produktivkräfte oder gar „Verhältnisse" annehmen; alles Überpersönliche ebenso wie alles Unterpersönliche muss, um gesellschaftlich wirksam zu sein, persönlich-menschlich aktualisiert werden. Wir werden in unsrer Darstellung solche „überpersönlichen Zusammenhänge" der Natur und Kultur sehr oft zu erwähnen haben. Niemals dürfen sie aber als „Faktoren" der gesellschaftlichen Wirklichkeit auftreten, immer sind sie nur Anlass, Bedingung, Förderung oder Hemmung der einzigen gesellschaftlichen Wirklichkeit, die es gibt, nämlich der menschlichen Wirksamkeit. Andernfalls werden aussermenschliche Kräfte oder Verhältnisse fälschlich zu Subjekten der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der Mensch zu ihrem Prädikat gemacht.

Was aber an der menschlichen Tätigkeit gesellschaftlichen Wirkungswert besitzt und was nicht, das können wir allerdings nicht feststellen an unsern, die Subjekt-Objekt-Relation beseitigenden Erlebnissen, für die alles, auch die Insel Utopia eine Wirklichkeit ist, sondern das müssen wir an den eisernen Stützpunkten und an dem festen Rahmen erkennen, der unsrer subjektiven Tätigkeit an ihren objektiven Natur- und Kulturbedingungen gegeben ist; fasst man diese zusammen als das Material, das jeder neuen Generation in anderer geschichtlicher Form zur Gestaltung aufgegeben ist, dann hat man den wissen-

schaftlich wertvollsten, vom zeitbedingten Ökonomismus und Naturalismus gereinigten Teil des historischen Materialismus akzeptiert (Heller, Sozialismus und Nation [2] S. 32 f, dazu Freyer, S. 92).

Wollen wir also unsrer Aufgabe Genüge leisten, die darin besteht, die eigenartige Wirklichkeit des Staates zu erforschen, so müssen wir zunächst den wirklichen, unter den konkreten Bedingungen der Kultur und Natur umweltbezogen handelnden Menschen uns vergegenwärtigen.

Wir haben im Zusammenhange der Staatslehre ausschliesslich von der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit des Menschen zu sprechen. Es besteht aber schon seit den Zeiten Bacons im abendländischen Denken die Tendenz, den gesellschaftlichen Wirkungswert des Menschen zum einzigen oder doch höchsten Wert zu erklären und die gesellschaftliche Wirklichkeit als die einzig wahre menschliche Existenz zu behaupten. Von allem Anderem abgesehen, ist diese Reduzierung des Menschen auf seine gesellschaftliche Wirkungsfunktion auch vom Standpunkt einer gegenwärtigen Staatstheorie abzulehnen. Seitdem ein Bekenntnis möglich war, wie das des Origines: nec ulla nobis magis res aliena quam publica, darf das abendländisch-christliche Bewusstsein den gesellschaftlichen Wirkungswert des Menschen nicht mehr verabsolutieren. Gewiss tritt seit der Renaissance die politische und ökonomische Diesseitsbearbeitung immer stärker in den Vordergrund des europäisch-amerikanischen Bewusstseins. Andrerseits war aber die Renaissance auch die Geburtsstunde eines Individualismus, der die säkularisierte Idee vom absoluten Wert der Einzelseele als profanen Autonomiegedanken so tief in den abendländischen Geist gepflanzt hat, dass er nur mit dieser abendländischen Kultur zugleich ausgerottet werden könnte. Dass aber auch der aktivistische Diesseitsglaube niemals, selbst im 19. Jahrhundert nicht alleinherrschend war, das beweist schon eine Erscheinung von der Gewalt Kierkegaards und dessen Kampf gegen Hegel.

Wenn also Marx in Übereinstimmung mit dem deutschen Idealismus das „Reich der Freiheit" als das Reich der „menschlichen Kraftentfaltung für eigene selbstgesetzte Zwecke" erkennt (Kapital III, 2 S. 555; vgl. Heller, Polit. Ideenkreise 1926 S. 119 f.), so drückt sich in diesen Worten nur die Erkenntnis aus von der ungeheuren Bedeutung, welche die gesellschaftlichen Bedingungen für jede denkbare „Bestimmung des Menschen" besitzen. Wenn aber Marx, übrigens auch hier noch in Übereinstimmung mit Fichte, die menschliche Befreiung dann gekommen sieht, wenn der individuelle Mensch „Gattungswesen" geworden ist (Nachlass I, S. 424), wenn ihm schliesslich das menschliche Individuum überhaupt nur noch als „Inkarnation von Gesellschaftlichkeit" erscheint (Meusel S. 60, 84 f.), so wird hier allerdings das Symptom einer möglichen „Krankheit zum Tode" sichtbar, welche gleich

gefährlich ist für die Existenz der Einzelseele wie für die Existenz der Gesamtgesellschaft. Denn für die europäische Staatenwelt erscheint es unzweifelhaft, dass ein Individuum, welches sich völlig an die Gesellschaft verliert, damit zugleich die wesentlichste Kraftquelle auch seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit einbüsst.

Wir wollen also mit Scheler (Formalismus S. 584 ff.) von der „sozialen Person" dialektisch die „intime Person" trennen und in der gesellschaftlichen Wirksamkeit nur ein Moment des totalen Menschen erkennen. Sicherlich ist auch die intime Person weder dem Einfluss der Gesellschaft und des Staates entrückt, noch sind ihre Ausstrahlungen in die Gesellschaft völlig unterbunden. Sie ist aber nicht die ihrer Intention nach unter den Bedingungen der Natur und Kultur gesellschaftswirksam handelnde Person.

Dies vorausgeschickt hat es aber die Gesellschafts- und Staatstheorie mit dem die gesellschaftliche und staatliche Wirklichkeit wirkenden Menschen zu tun. Für ihn gilt der Satz, dass der Mensch für Staat und Gesellschaft so ist, wie er sein Leben objektiv gesellschaftswirksam äussert, nicht wie er sich und gewissen andern Menschen erscheint. „Schau ihm nicht aufs Maul, schau ihm auf die Fäuste" kann man hier in einem besonders intensiven Sinne mit Luther sagen, wobei selbstverständlich nicht der gesellschaftliche Wirkungswert des Mauls unterschätzt, sondern die sprachliche Selbstauslegung und „Fassadenbildung" des Individuums der Kontrolle seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit unterstellt werden soll.

Zur Charakteristik dieses gesellschaftswirksam handelnden Menschen bedarf es zunächst der sehr trivialen, aber folgenreichen Feststellung, dass er als eine Leib-Seeleneinheit in die wirklichkeitswissenschaftliche Erkenntnis eingehen muss; nicht etwa als irgendeine Zusammenfügung von Leib-Seele, sondern als eine dialektisch in sich entzweite Einheit beider wirkt der Mensch die gesellschaftliche Wirklichkeit. Steht so der Mensch mit seinem Leibgeschehen durchaus im Kausalzusammenhang der Natur, so ist auch alles kausal gewirkte Leibgeschehen der seelischen Erlebniswelt des Menschen eingegliedert und alle Tatsachen unsrer vitalen Existenz strömen ein in das Ganze des geistigen Erlebniszusammenhangs (Scheler S. 429 ff.). „Alle Aussagen vom „Wesen" des Geistes, die wir machen können, schliessen die Gemeinsamkeit mit der Welt des Körperlichen ein" (Litt S. 167). Erst recht sind alle Aussagen über das gesellschaftswirksame Handeln des Menschen zugleich Aussagen über seinen Leib als gesellschaftlichen Wirkungsfaktor. Deshalb ist auch die gesellschaftliche Wirklichkeit zwar durchgeistet, aber ebensowenig als „Geist" anzusprechen, wie der einzelne Mensch. Denn wie dieser nur vermittels der Sinnlichkeit sinnhaft zu wirken vermag, so darf auch die von ihm bewirkte gesellschaftliche Wirklichkeit nur als eine sinnlich-sinnhafte Einheit

verstanden werden. Jede andre Auffassung wird durch den unzerreissbaren Zusammenhang von Kultur und Natur ausgeschlossen.

Wenn wir im Folgenden die Natur- und Kulturbedingungen der gesellschaftlichen Wirksamkeit trotzdem getrennt analysieren, so darf aus Gründen der Darstellung nie vergessen werden, dass es sich um zwei Momente einer dialektischen Einheit handelt, die lediglich unser diskursives Denken trennen und unsre Darstellung sondern muss.

II. ALLGEMEINE NATURBEDINGUNGEN DER GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT

A. FISCHER, Psychologie d. Gesellschaft (Hdb. d. vergleichenden Psychologie II, 4) 1922, LE BON, Psychologie d. Masse[3] 1919, TARDE, Die sozialen Gesetze 1908, MC.DOUGALL, The group mind[2] 1927, FREUD, Massenpsychologie und Ichanalyse 1921, A. ADLER, Handb. u. Theorie d. Individualpsychologie[2] 1924, BOUSQUET, Grundr. d. Soziologie nach Vilfredo Pareto 1926, COLM, Art. „Masse" i. Hdwb. d. Soziologie 1931, S. 353 ff., WATSON, Der Behaviorismus, deutsch 1930.

Gegen jede Art von Rationalismus, welche irgendeine Wirklichkeit aus der Vernunft erklären will, muss die Einsicht verteidigt werden, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit immer und überall eine dialektische Einheit von Natur und Kultur ist und stets durch den gesamten kosmischen Zusammenhang bedingt bleibt. So gehört das regelhafte Sichselbstsetzen und Vergehen des Subjektes der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Geburt und Tod des wirkenden Menschen, der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten zu jenen Urphänomenen der Natur, ohne welche von einer gesellschaftlichen Wirklichkeit keine Rede sein kann. Aber nicht nur bei diesen gewaltigen übergesellschaftlichen Naturtatsachen, denen gegenüber sich der Mensch im wesentlichen leidend verhalten muss, sondern auch dort, wo der Mensch die Natur in den Dienst seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit zwingt, wird ihr nicht verstehbarer Anteil oft so gross, dass es geradezu sinnlos wäre, die gesellschaftliche Wirklichkeit als „Geist" zu bezeichnen. Ohne allerdings die methodischen Folgerungen zu ziehen, gibt auch Dilthey zu: „Kriege bilden z. B. einen Hauptbestandteil aller Geschichte, da diese als politische es mit dem Willen von Staaten zu tun hat, dieser aber in Waffen auftritt und sich durch dieselben durchsetzt. Die Theorie des Kriegs hängt aber in erster Linie von der Erkenntnis des Physischen ab, welches für die streitenden Willen Unterlage und Mittel darbietet... In dieser grossen Rechnung sind also die für die Wissenschaft wichtigsten, sie zumeist beschäftigenden Zahlen die physischen Bedingungen und Mittel, während über die psychischen Faktoren sehr wenig zu sagen ist" (I, S. 18). In diesem Beispiel, in dem es sich lediglich um natürlich-technische Bedingungen des politischen Wirkungswertes handelt, ist der Zusammenhang beider ein verhältnismässig sehr einfach zu durchschauender.

Unendlich verwickelt wird aber das Problem, wenn die Frage

nach der Bedeutung der Naturbedingungen für die gesellschaftliche Wirklichkeit grundsätzlich aufgeworfen wird. Die Hoffnung, von der physischen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit, von der Gemeinsamkeit gewisser Umweltgesetzlichkeiten des menschlichen Handelns auf bestimmte Regelmässigkeiten dieses Handelns schliessen zu können, vor allem aber die Hoffnung, in irgendwelchen konstanten Eigenschaften der physischen „Natur" des Menschen den unbewegten Beweger der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit zu finden, hat die Wissenschaft der letzten Jahrhunderte immer wieder angelockt. Immerhin ist sie inzwischen dem kosmischen Zusammenhang gegenüber ein gut Stück bescheidener geworden und hat sich von der Astrologie auf die Astronomie zurückgezogen. In der Wissenschaft von den gesellschaftlichen Zusammenhängen ist jedoch wenig davon zu merken. Dort, wo die Wissenschaft heute mit besondrer Energie den Zusammenhang des gesellschaftlichen Wirkens mit natürlicher Triebgesetzlichkeit, mit den Bedingungen des Blutes, des Bodens, der Massenpsyche, der Nachahmung usw. untersucht, verkennt sie aber in aller Regel noch immer die unlösbaren methodischen Schwierigkeiten auf diesem Grenzgebiet zwischen Natur- und Kulturwissenschaft.

Vor allem erscheint eine klare Fragestellung unentbehrlich. Einmal wollen wir wissen, wie der gesellschaftliche Wirkungswert des Menschen konkret dadurch bestimmt wird, dass sein Leib im objektiven Kausalgefüge der Natur steht. Dann aber handelt es sich für die Staatstheorie vor allem um die Frage, ob und wie die handelnden Einungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch „vergesellschaftende Kräfte" der Natur zu verstehen sind, mit andern Worten, ob politische Gemeinschaften auf natürliche Gemeinsamkeiten zurückgeführt werden können. Diese Fragestellung ist also eine prinzipiell „materialistische"; die Kultur soll als gradlinige Fortsetzung der Natur begriffen werden.

Grundsätzlich ist dazu zu sagen, dass dort, wo an die unmittelbare Ableitung einer bestimmten Art von gesellschaftlicher Wirksamkeit, etwa der Tapferkeit, des Handelsgeistes usw. aus Schädelindizes und Landschaftsformen geglaubt wird, nichts andres als ein moderner Aberglaube vorliegt. Aus den Schädeln wird nichts herausgeholt, was man nicht vorher hineingelegt hat. Eine Bodengestalt bekommt irgendeine gesellschaftliche Bedeutung und wird zur gesellschaftlichen Wirklichkeit immer erst dadurch, dass sie mit einer bestimmten menschlichen Produktivität in Berührung kommt.

Die ungeheuren Schwierigkeiten einer Beantwortung der aufgeworfenen Fragen haben alle ihren Grund darin, dass die Bedeutung einer Naturtatsache für einen gesellschaftlichen Wirkungswert nur aus der Totalität der gesellschaftlichen Wirklichkeit begriffen werden kann, dass aber diese Wirklichkeit dialektisch gebaut ist.

Jede mögliche Antwort auf die gestellten Fragen muss also von vornherein verkehrt sein, wenn das Ineinander von Leib und Seele, Natur und Kultur, Anlage und Umwelt nicht als ein realdialektisches Verhältnis verstanden wird, sondern, wie es meist geschieht, die zu erforschenden „Beziehungen" mit räumlichen Analogien verfälscht und nach dem Schema Teil-Ganzes, Überbau-Unterbau, misshandelt werden (vgl. Litt, S. 95 f., 167 f., 207 ff.). Es gibt zunächst einmal keine naturentbundene gesellschaftliche Wirklichkeit; reicht doch in Wirklichkeit das Leibgeschehen auch noch in die erdenfernsten seelischen Kundgebungen hinein. Aber andrerseits existiert auch — was am gründlichsten misskannt wird — eine von der gesellschaftlichen Wirksamkeit völlig unberührte, dem gesellschaftlich-geschichtlichen Wandel nicht unterworfene Natur entweder überhaupt nicht, oder sie ist für dies Dasein und die Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit von geringer Bedeutung. So ist vor allem der menschliche Leib selbst im hohen Masse ein Produkt der menschlichen Kultur, die gesamte Erdoberfläche heute von einer Kulturpatina überzogen, und „reine" Naturrassen des Menschen sind der Wissenschaft unbekannt. In diesem dialektischen Ineinander bestimmte „Anteile" sondern zu wollen, ist bereits ein sehr gewagtes Unternehmen.

Die zweite ungeheure Komplikation besteht darin, dass es sich nie um den Zusammenhang einer einzigen Naturbedingung mit einer einzigen Kulturbedingung handelt, sondern immer um das dialektische Verhältnis einer ganzen Kombination von natürlichen Zusammenhängen mit einer ganzen Kombination von Kulturtatsachen. Dadurch entsteht eine solche Fülle von möglichen Motivationen der gesellschaftlichen Wirksamkeit, dass eine eindeutige Zurechnung sich nur in den allerseltensten Fällen ermöglichen lässt. Was aber die einzelne Naturtatsache für den gesellschaftlichen Wirkungswert bedeutet, lässt sich wiederum nur bestimmen aus der Totalität der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit. Nimmt man z. B. aus der grossen Zahl natürlicher Bedingungen des staatlichen Geschehens nur die geopolitischen Tatsachen heraus, so wird selbst bei dieser Beschränkung schon die Frage Schwierigkeiten bereiten, welche von den vielen, verschieden wichtigen Tatsachen des Klimas, der Bodengestalt oder des Bodengehalts im Zusammenhang stehen mit diesen oder jenen der verschiedenen ökonomischen oder strategischen oder politischen und sonstigen gesellschaftlichen Wirkungsweisen. An jedem beliebigen Beispiel — etwa an dem Chinas, welches Land die quantitativ stärkste Bevölkerung aller Länder mit den grössten Bodenschätzen vereinigt und trotzdem in der Weltpolitik in der Nähe von Honduras rangiert — muss ohne weites klar werden, dass weder geopolitische, noch rassentheoretische noch sonstige naturalistische Erklärungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit allein zulangen. Denn wer eine Ahnung

hat von den Veränderungen, die sich in China etwa seit der Proklamation Kang-Ju-weis im Jahre 1888 vollziehen, wird sich hüten' den Zusammenhang des politischen Wirkungswertes der 450 Millionen Chinesen mit irgendwelchen konstanten Eigenschaften ihrer unpolitischen Rasse oder mit ihrer geopolitischen Lage als eine zulängliche Erklärung anzusehen. Erst wenn man die gesamten Naturbedingungen zusammenhält mit der historischen Tradition, mit der ökonomisch-technischen, sozialen, pädagogischen, politischen, religiösen und sonstigen Kultureigenart, erst dann darf man aus der Totalität aller dieser in Wechselwirkung stehenden Bedingungen ein ungefähres Verständnis dafür erwarten, welche Bedeutung der einen oder andern natürlichen Bedingung innerhalb dieser Ensemble-Totalität der gesellschaftlichen Wirklichkeit zukommt. Statt dessen zieht es eine sehr verbreitete populärwissenschaftliche Literatur vor, eine oder die andre Naturbedingung zur natura naturans zu erklären, um aus diesem marxistischen Religionsersatz dann möglichst die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit und zwar meist so zu deduzieren, wie sie gern möchte, dass diese Wirklichkeit aussehen soll.

Wir werden die Fragen der politischen Anthropologie und Geographie, die heute im Vordergrund des Interesses stehen, in anderem Zusammenhang erörtern. An dieser Stelle beschäftigt uns lediglich die grundsätzliche Frage, ob die relativ dauernden Einungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit, ob insbesondere die staatliche Einheit zu begreifen ist als ein Produkt der „vergesellschaftenden Kräfte" der Natur. Die englisch-französische Soziologie hat schon seit dem 17. Jahrhundert in diesen vergesellschaftenden Kräften, die den Menschen ohne und auch gegen sein Zutun und Bewusstsein vereinigen sollen, den Zauberschlüssel gesehen zu allen Geheimnissen der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Das letzte, grossangelegte und in den romanischen Ländern ungemein einflussreiche System der Soziologie, das im wesentlichen auf diesem Boden steht, stammt von Vilfredo Pareto, dem sogenannten „Vater des Fascismus".

Gemeinsam ist allen diesen naturalistischen Erklärungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit die Betonung des Unbewussten, Triebhaften, während dem Bewusstsein und dem geistigen Verhalten des Menschen wenn überhaupt eine, so doch nur eine ganz untergeordnete Rolle für die gesellschaftliche Einung zugewiesen wird. Dabei wird auch heute noch an das aristotelische Wort vom *ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον* angeknüpft und dieser angeblich staatsbildende Grundtrieb bald als Selbsterhaltungstrieb oder Wille zur Macht, bald als Herdentrieb, als Unterordnungsinstinkt, als Trieb zur Nachahmung und Anpassung, als massenpsychologische Ansteckung oder schliesslich als abgelenkter oder verdrängter Nahrungstrieb oder Liebestrieb bestimmt. Danach wäre also der gesellschaftliche und politische Wirkungswert des Menschen mehr oder weniger eindeutig durch seine Trieb-

anlagen und durch alle diejenigen psychischen Vorgänge bestimmt, über die sein Bewusstsein nicht disponiert; von diesem wahren Sein wäre sein Bewusstsein nur eine Ableitung, und diesem Triebhaften gegenüber wäre es jedenfalls nur eine Art geminderten Seins.

In der Tat kann es heute keinem Zweifel unterliegen, dass eine vertiefte Trieb- und Triebentfaltungslehre, wie sie — um nur einige bekannte Namen zu nennen — in neuerer Zeit von Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Jung und Adler, dann aber auch von McDougall und Scheler ausgebaut wurde, auch für eine Staatstheorie von fundamentaler Bedeutung ist. Scheler hat mit Recht eine Trieblehre des Menschen ebenso für eine notwendige Voraussetzung einer Realsoziologie erklärt, wie eine Geistlehre für die Kultursoziologie (Wissensformen, S. 4). Und solange sich diese Trieblehren darüber im Klaren sind, dass sie höchst wertvolle, aber doch immer nur Voraussetzungen einer Theorie der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit bleiben, solange sie nicht den Anspruch erheben, mehr zu sein als ein Moment in der dialektischen Totalität, solange können sie für zwar sehr wichtige Erscheinungen des staatlichen Lebens oft geradezu unentbehrliche Erklärungen bieten.

Die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit ohne die menschlichen Urtriebmächte, den Fortpflanzungstrieb, den Wachstums- und Machttrieb, sowie den im weitesten Sinn verstandenen Ernährungstrieb begreifen zu wollen, ist der Grundirrtum aller jener spiritualistischen und personalistischen Staatsauffassungen, die umgekehrt meinen, sie könnten die Fortpflanzung oder die kriegerische und ökonomische Expansion direkt aus der Entwicklung des Geistes ableiten. Sehr bedeutsame Tatsachen der staatlichen Wirklichkeit sind z. B. nur durch massenpsychologische Ansteckung, also durch das blosse Zugehören zu einer örtlich vereinigten oder auch geistig, z. B. durch die Presse als Einheit wirkenden Masse zu erklären (zu Le Bon vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre² 1928, S. 421 ff.). Zahlreiche Regelmässigkeiten der gesellschaftlichen Wirksamkeit, auf welchen die Staats- und Rechtsordnung aufbaut, ferner aber auch viele Tatsachen in dem gesellschaftlich und politisch so wichtigen Vorgang von Führung und Nachfolge beruhen zweifellos auf bewusster und unbewusster Nachahmung (zu Tarde und McDougall vgl. Spann, Gesellschaftslehre² 1923, S. 98 ff., 426 ff.).

Nun müssen aber auch die dialektischen Gegenrechnungen aufgemacht und die gefährlichen Irrtümer aller naturalistischen Staatstheorien aufgewiesen werden; der grösste besteht in dem Glauben, die geistige Produktivkraft liesse sich aus den natürlichen Bedingungen inhaltlich eindeutig bestimmen und erklären. Selbst wenn man das geistige Moment der gesellschaftlichen Wirklichkeit als eine gradlinige Evolution aus dem natürlichen Moment ansehen könnte — was nicht möglich ist, — selbst dann müsste

noch daran erinnert werden, dass die Anatomie des Menschen der Schlüssel zur Anatomie des Affen ist und nicht umgekehrt (vgl. oben S. 36). Indem die meisten Forscher auf diesem Gebiet sich durch das Vorbild der Naturwissenschaften auch noch dazu verlocken lassen, die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit möglichst auf ein einziges „Element" zurückzuführen, verderben sie den für bestimmte Fälle brauchbaren Spezialschlüssel zu einem völlig versagenden Universalschlüssel. So will z. B. Tarde die Übereinstimmung in der Gesellschaft unter Ausschaltung aller andern Momente einzig und allein auf Nachahmung begründen; wenn er nun den elementaren sozialen Gegensatz, „die Grundursache der blutigsten Kriege", darin erblickt, dass — wörtliche Übersetzung! — in der Gehirnzelle eines Individuums infolge einer Kreuzung zweier von aussen kommenden Nachahmungsstrahlen ein Widerspruch zwischen zwei Anschauungen oder zwei Strebungen entsteht (S. 19, 104), so dürfte jede mythologische Deutung des Krieges unvergleichlich evidenter sein als diese „rationalwissenschaftliche Erklärung".

Eine Erklärung der totalen gesellschaftlichen Wirklichkeit aus diesen Naturbedingungen ist voraussetzungsgemäss schon deshalb ausgeschlossen, weil jene vergesellschaftenden Kräfte als konstant und allgemein gedacht werden sollen, die gesellschaftliche Wirklichkeit aber eine historisch sich wandelnde Individualität ist.

Als gänzlich unzureichend erweisen sich alle naturalistischen Erklärungen aber für die Erforschung der kollektiven gesellschaftlichen Wirksamkeit. Wohl sind die tiefenpsychologischen Einsichten in die menschliche Triebstruktur von grösstem Wert für die Erkenntnis der Möglichkeit eines gesellschaftlichen Zusammenhanges, für das Verständnis der potentiellen politischen Einung. Hat man sich einmal klar gemacht, dass jeder einzelne Mensch gedacht werden muss als „ein geordneter Stufenbau von Trieben mit materialen Werteinstellungen" (Scheler, Formalismus S. 159 f.), so wird damit die sicher verkehrte Vorstellung beseitigt, als ob der gesellschaftliche Zusammenhang oder die staatliche Ordnung einzig und allein durch bewusste Zwecksetzungen oder gar als eine vom Himmel gefallene Sollordnung gedacht werden könne. Ob es so etwas wie überindividuelle Verbundenheiten in der Vitalssphäre gibt, wie neben Scheler auch Driesch und Becher meinen, kann dahin gestellt bleiben. Auf keinen Fall kann die gesellschaftliche und politische Einung als ein blosser „Überbau", als Funktion oder Fortsetzung einer solchen Einung in der vitalen Ebene begriffen werden (Litt, 201 f.).

Wenn z. B. Freud die von Le Bon und Anderen beschriebenen Eigenschaften der psychologischen Masse durch libidinöse Bindungen an den Führer und durch Rückfall in die Urhorde — richtig oder unrichtig — erklärt, so muss er zunächst einmal zugeben, dass es sich dabei nur um Massen „kurzlebiger Art"

handelt; allerdings meint er, die durchaus anders gearteten „stabilen" Massen, die sich in den „Institutionen" der Gesellschaft verkörpern, seien jenen kurzlebigen „gleichsam aufgesetzt, wie die kurzen, aber hohen Wellen den langen Dünungen der See" (Freud, S. 35). Dieses nicht gerade viel erklärende und auch als Bild verunglückte Wort will wohl die stabilen als den Überbau der labilen Massen behaupten. Nun muss aber Freud im Anschluss an McDougall, der in dieser Beziehung viel klarer denkt, den Unterschied zwischen jenen beiden „Massen" selbst dahin charakterisieren, dass sich die Eigenschaften der „primären", nämlich der psychologischen Masse nur dort finden, wo sie nicht durch allzuviel „Organisation" sekundär die Eigenschaften eines Individuums erwerben konnte (S. 87). Damit gibt aber Freud selbst zu, was gleich ausführlich gezeigt werden soll: dass nämlich der „Überbau" aus dem „Unterbau" nicht abzuleiten ist, dass die von Freud mit Unrecht als „Masse" bezeichnete Gruppe, welche die Eigenschaften des Individuums hat, allerdings eine „Organisation" ist, als solche aber in keiner Weise begriffen werden kann als lediglich jener libidinösen Massenverbindung „gleichsam aufgesetzt" (zur Kritik vgl. auch Kelsen, Staatsbegriff S. 19 f.).

Aber auch alle andern naturalistischen Theorien, die meist viel weniger geistvoll sind als diese, bestätigen uns immer wieder nur die Erkenntnis, dass der Gesellschaftszusammenhang mehr und etwas andres ist als der triebhaft-vitale Lebenszusammenhang, dass die gesellschaftliche Einung nicht zu erklären ist als eine Gemeinsamkeit von gleichen Naturbedingungen. Gewiss bleibt die sinnlich-sinnhafte gesellschaftliche Wirklichkeit ohne das naturalistische Moment unbegreiflich; mit ihm allein kann sie aber auch nicht begriffen werden.

III. ALLGEMEINE KULTURBEDINGUNGEN DER GESELLSCHAFTLICHEN WIRKLICHKEIT

CASSIRER, Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bd. 1923, GIERKE, Das Wesen der menschlichen Verbände, SIMMEL, Soziologie[2] 1922, dslb. Lebensanschauung 1918, TÖNNIES, Gemeinschaft und Gesellschaft[6] 1925, dslb. im Hdwb. d. Soziologie S. 180 ff., E. KAUFMANN, Über den Begriff d. Organismus usw. 1908, ROTHACKER, Einleitung i. d. Geisteswissenschaften 1920, MARCK, Substanz- und Funktionsbegriff i. d. Rechtsphilosophie 1925.

Gesellschaftliche Wirklichkeit ist individuelle und kollektive gesellschaftliche Wirksamkeit in untrennbarer dialektischer Einheit. Fragen wir nun, was eigentlich der psychologischen Masse, die doch offensichtlich auch eine kollektive Einung darstellt, zur gesellschaftlichen Wirksamkeit fehlt, so ist es ihr Mangel an Dauer sowie an Entscheidungs- und Aktionsfähigkeit, ihr Mangel an stetiger intentionaler Leistungsverbundenheit. Eine entscheidungs- und aktionsfähige Verbindung von Menschen nennen wir zum Unterschied von der psychologischen Masse einen Verband. Die psychologische Masse, die eben nicht die „Eigenschaften des Individuums" (Freud, S. 87) besitzt, d. h. keine der Entscheidung und Aktion fähige Einheit ist, stellt auch deshalb nur ein „provisorisches" Wesen dar aus Elementen, die sich „für einen Augenblick" miteinander verbunden haben (Le Bon, S. 12). In der Masse werden die Einzelnen durch psychische Vorgänge miteinander verbunden, über welche ihr Bewusstsein in keiner Weise disponiert. Die Wirksamkeit der Masse erschöpft sich, solange sie nichts als psychologische Masse bleibt, in blossen Reflex- und Ausdrucksbewegungen, die ohne intendiert zu sein, also ohne jedes gegenständliche Bewusstsein ablaufen. Die Begeisterung der Masse wie ihre Verzweiflung und die diesen Gefühlen entsprechenden Bewegungen sind lediglich der Ausdruck eines bloss reaktiven Verhaltens. Solange der Einzelne in der Masse steht, ist er bloss ein „Triebwesen", ein „willenloser Automat" (Le Bon, S. 16 f.). Sobald er aber aktiv ein „Etwas" intendiert, sein Wollen und Wissen also beteiligt wird, tritt er eben damit bereits aus der psychologischen Masse heraus.

Mögen die Übergänge zwischen dem massenbedingten und dem intentionalen Verhalten in der Wirklichkeit noch so flüssig sein, so muss doch in diesem Übergang von der Reflex- und Ausdrucksbewegung, in der das Individuum nur „sich" reaktiv ausdrückt, zu solchen Bewegungen, in denen es ein von seinem

Erleben deutlich unterschiedenes „Etwas" ausdrückt, die entscheidende Wendung von der bloss triebhaften zu einer möglichen gesellschaftlichen Verbundenheit gesehen werden. Gesellschaftlich miteinander verbunden sind Menschen, wenn und weil sie sich von einander in irgendeiner Weise politisch, ökonomisch, sexuell, sittlich usw. abhängig wissen und weil dieses Bewusstsein auf die Trieb- und Willenskräfte bändigend und formend einwirkt. Jeder intentionale Akt ist von jeder Ausdrucksbewegung dadurch unterschieden, dass ihm in Gestalt des intendierten Etwas eine solche formende Bändigung begegnet, wogegen die Ausdrucksbewegung jede psychische Wallung ungehemmt ausströmen lässt.

Es ist also die gesellschaftliche Einung dem Prinzip nach hergestellt im Augenblick, in dem einer aus der Masse durch irgendeine darstellende Gebärde die Masse auf „Etwas" hinweist, und die Masse, seiner Weisung folgend, ihn verstanden hat (Freyer, Theorie S. 25 f.). Denn damit ist ein höchst voraussetzungsvoller Übergang vollzogen, dessen genauere Analyse uns die grundlegenden Kulturbedingungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erschliessen vermag. Die allererste Voraussetzung dafür ist die „Verständigung"; es ist von grösster Bedeutung einzusehen, dass sich diese Verständigung zwischen dem Hinweisenden und der Masse nur deshalb vollziehen konnte, weil sich hier Subjekte gegenüberstehen und nicht ein Subjekt einem blossen Objekt entgegentritt. Nur mit einem Wesen, das mehr ist als raumerfüllender Leib, das selbst leib-seelische Einheit, also ebenfalls Subjekt ist, kann sich ein Subjekt verständigen. Im schärfsten Gegensatz zum Subjekt-Objekt-Verhältnis kennzeichnet sich also diese Relation als unbedingte Reziprozität der sich im Wechselbezug bestimmenden, miteinander perspektivisch verschränkten Subjekte; es ist das Übereinandergreifen, die „Reziprozität der Perspektiven" (Litt, S. 109 ff., 140 ff., 246 ff.), welche den die „gleiche" Wirklichkeit schauenden und in sie wirkenden Subjekten doch die unbedingte Individualität ihres perspektivischen Tuns und Erlebens garantiert. Das einzelne Subjekt bleibt Erlebnismittelpunkt und Aktzentrum der gesellschaftlichen Wirklichkeit; aber es wird und ist das nicht als isolierte, fensterlose Monade, sondern nur in seiner Wechselbezogenheit mit andern Subjekten, so dass das Ich ohne korrelates Du, die sich beide erst gegenseitig erwecken, gar nicht gedacht werden kann. Ein Aufbau der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus „inselhaft getrennten Ichs" mittels „Beziehungen" oder „Wechselwirkungen" ist allerdings unmöglich (vgl. auch Smend, S. 5 ff.). Nur durch den dialektischen Charakter des Ichbegriffs (vgl. Marck, S. 89 f.), der den Gegensatz Substanz und Relation überwindet, ist es möglich, das Subjekt in die gesellschaftliche Wirklichkeit als wirkend und bewirkt einzustellen, ohne es zu einer Substanz zu verfestigen und die gesellschaftliche Wirklichkeit damit in Relationen zu funktionalisieren.

Wer in der Masse die hinweisende Gebärde verstanden hat, der hat sich eben damit über die psychologische Masse bereits hinausgehoben. Indem er sich mit seiner Intention auf diejenige des Weisenden einstellte, hat er aus dem sinnlich-intentionalen Akt des Hinweisens das herausgeschaut und für sich apperzipiert, was den gegenständlichen Sinn des Aktes ausmacht, z. B.: Los gegen diesen Feind da! Mit diesem Vorgang ist vollzogen, was Simmel die „Wendung zur Idee" genannt hat (Lebensanschauung, S. 28 ff.); das Individuum ist ein geistiges Wesen geworden, das sich vom gesamten Tierreich gerade durch diese intentionalen Akte klar abhebt. Das Tier hat eine Fülle von Ausdrucksbewegungen; es hat aber selbst die einfachsten Anfänge der darstellenden Gebärde nicht entwickelt und versteht sie auch nicht. Der Mensch dagegen vermag den gesellschaftlichen Zusammenhang durch „Verständigung" in der Weise herzustellen, dass sich mehrere Subjekte auf dem Boden gemeinsam erfasster und allmählich verfestigter Sinngehalte einigen (vgl. Heller, Souveränität S. 78 ff.).

Alle gesellschaftliche Wirklichkeit besteht aus solchen intentionalen, sinnlich-sinnhaften Akten von Menschen. Vergegenwärtigen wir uns immer wieder, dass Akt und Sinn sich nur dialektisch trennen lassen, dass also in jedem der beiden Momente die Einheit des Ganzen enthalten ist und dennoch zwischen ihnen eine Antithese besteht. In der hinweisenden Gebärde wie in aller gesellschaftlichen Wirksamkeit gibt es keinen Sinn ohne Akt und keinen gesellschaftlichen Akt ohne Sinn.

Voraussetzung einer gesellschaftlich-kollektiven Wirkungseinheit ist also zunächst die Einung im Sinn, also in einer Dimension, die eine wesensmässig andre ist als die des triebhaft-vitalen Lebenszusammenhanges. Durch Teilhabe an den gemeinsamen Bedeutungszusammenhängen, durch Ausbildung relativ konstanter Zeichenformen für relativ dauernde Sinngehalte gewinnt der gesellschaftliche Zusammenhang einen Grad von Form, Sicherheit und Dauer, wie sie der psychologischen Masse, welche immer nur für ganz kurze Zeiträume verbunden ist, gänzlich fremd bleibt.

So entsteht gesellschaftliche Wirklichkeit als menschliches Leben in Formen von einer gewissen, bald längeren, bald kürzeren Dauer. Der einzelne gesellschaftliche Akt findet nun in Geräten, Gebilden und Ordnungen, vor allem aber in der Sprache, gewirkt und überliefert durch eine unendliche Generationenkette, ein geformtes Leben vor, in das er einströmt, durch das nunmehr das persönliche Leben in gemeinsame Bahnen gelenkt und eine geistig-gesellschaftliche Angleichung und Anpassung gewirkt ist, die völlig verschieden und relativ unabhängig wird von natürlichen Gemeinsamkeiten.

Wirklichkeit hat diese Formenwelt einzig und allein im menschlichen Erleben; hier wird sie in Tradition und Revolution erhalten,

umgestaltet und neugebildet. Trotz ihrer relativen Objektivität gegenüber den einzelnen Menschen und nicht selten auch gegenüber ganzen Generationen — Jahrhunderte und Jahrtausende haben an ihnen gebaut — dürfen diese Formen doch niemals als unabhängig von der psychischen Wirklichkeit, niemals und nirgends als gesellschafts- und geschichtstranszendent gedacht werden.

Ob seiner sinnvollen Vollkommenheit hat der Kosmos dieser reich und fein gegliederten Formen seit je das Staunen der Menschen erregt, und nur durch ein bewusst planendes Schöpfertum schien er möglich zu sein. An der inneren Zweckmässigkeit der Sprache, des Rechts, der Kunst und anderer Sinnzusammenhänge hat sich auch die Volksgeistmethaphysik der Romantik entzündet, die noch heute in der Wissenschaft eine grosse Rolle spielt (Rothacker, S. 48 ff., 69 ff., 216 ff.). Wie soll man aber auch ohne einen persönlichen Schöpfer, ohne die stillwirkenden Kräfte eines Volksgeistes, ohne „unbewusstes Werden" (Troeltsch III, S. 46) die erstaunliche Tatsache verstehen, dass die grossen „Systeme" der Sprache, der Sitte usw. durchaus nicht in der Weise entstehen, dass die Menschen allgemeine Sprachbedeutungen oder Sitten festlegen wollen? Der Alltag zeigt uns das Wunder, dass eine konkrete Form, die durchaus im Zusammenhang mit einem konkreten Ausdrucksbedürfnis, mit dem Sichverständigen und Grüssen in diesem besonderen Fall, entsteht, sich trotzdem mit andern zu einem zweckvoll geordneten Ganzen von einer überwältigenden inneren Logik zusammenschliesst.

Solange man allerdings von der Vorstellung nicht loskommt, der gesellschaftlichen Wirklichkeit sei objektiver Geist „eingelagert" oder „eingebettet", solange man sich den objektiven Geist denkt als so etwas wie „ein Tonne, die auf dem Meer des Erlebens schwimmt: von den seelischen Wellen geschaukelt und leicht bespült", wie Freyer (Soziologie, S. 16) ironisch formuliert, solange bleibt jenes Rätsel ungelöst, und metaphysische Volksgeister als Gesamtpersonen mit einem Gesamtbewusstsein müssen zur Erklärung herhalten. Wird aber das falsche Verhältnis von Leben und Sinn berichtigt und das Problem von der gesellschaftlichen Wirksamkeit des lebendigen Menschen her gesehen, so verschwinden alle spiritualistischen Nebel. Nun versteht es sich fast von selbst, dass die individuell-konkrete Tätigkeit des Menschen kein Chaos, sondern einen geordneten Sinnzusammenhang hervorbringt; denn die gemeinsamen Natur- und Kulturbedingungen z. B. der sprachlichen Produktivität, etwa die physikalischen und anatomischen Bedingungen des Sprechens einerseits, die Reziprozität der sozial verschränkten Perspektiven bei der Verständigung andrerseits, erklären es mühelos, dass eine so bedingte individuelle Produktivität kein blosses Aggregat von beziehungslosen Einzelgebilden hervorbringt, sondern ein in sich geordnetes und zusammenhängendes Ganzes (Cassirer I,

S. 31 ff., II, S. 237 ff., Litt, S. 334). Weil der Geist auch nach Hegel „nicht ein vor seinem Erscheinen schon fertiges, mit sich selber hinter dem Berge der Erscheinung haltendes Wesen, sondern nur durch die bestimmten Formen seines notwendigen Sichoffenbarens in Wahrheit wirklich" ist (Enzyklopädie § 378, Zus.), deshalb ist auch der Volksgeist bei Hegel, anders als bei den Romantikern, sowohl Produkt wie Produzent der gesellschaftlichen Wirklichkeit (vgl. Kantorowicz, Hist. Ztschr. Bd. 108, S. 295).

Je zahlreicher die gemeinsam von einer Gruppe bewältigten Schicksale im Kampfe mit der Natur und gegen den menschlichen Feind sind, je umfassender die Ausbildung gemeinsamer Lebensformen, desto fester und klarer entwickelt sich eine Gemeinschaft der seelischen Haltung und ein „Geist" der Gruppe. Das so in den Einzelnen sich bildende Wir-Bewusstsein konstituiert sich als eine Wert-, Willens- und zuletzt auch Wirkungsgemeinschaft, welche, nun ihrerseits ein Stück sich verfestigender gesellschaftlicher Wirksamkeit, gegen andre Gruppen bewusst und wirksam sich absetzt, auch wenn beiden Gruppen zunächst die gleichen Naturbedingungen gemeinsam sind. So sind Umwelt und Anlage zwei historisch sich wandelnde Momente der einheitlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Neben den im Ganzen sich gleichbleibenden Trieben und Instinkten, die zur Naturausstattung des Menschen gehören, aber keineswegs unwandelbar sind, sind es also gewisse Vorstellungsformen, Denkgewohnheiten, Gefühls- und Willensrichtungen, kurz psychologische Haltungen, welche das menschliche Verhalten in bestimmte Bahnen lenken und seine Kulturausstattung ausmachen. Dadurch, dass vielen oder allen Menschen sich wiederholende Situationen begegnen, ferner dadurch, dass innerhalb einer nachbarlichen Gruppe die wiederkehrenden Situationen häufiger sind, als zwischen räumlich Entfernten, bilden sich namentlich innerhalb einer Gruppe typische Verhaltungsweisen und Vorstellungsformen heraus, die das populäre Denken zum grossen Teile für Naturanlagen und natürliche Instinkte hält. So ist etwa das Hören in bestimmten Tonsystemen, die Aufnahme bestimmter Nahrungsmengen, das hergebrachte Schamgefühl eines Kulturkreises, die Ablehnung der Geschwisterehe und vieles andre, was das naive Denken zu einer konstanten menschlichen Natur verallgemeinert und verdinglicht, in Wirklichkeit ein historisches Kulturprodukt, das auf einer Plastizität unsres Seelenlebens beruht. (vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre 1923, S. 19 ff.). Niemals ist der Mensch und nur selten ist seine Umgebung reine Natur.

Unter den in einem sozialen Kreise regelmässig wiederkehrenden Verhaltungsweisen gibt es solche, die als gesellschaftliche Ordnungen für die Soziologie von besonderer Bedeutung scheinen; sie sind bloss tatsächlich regelmässig und von niemand gefordert, sie besitzen also für das Bewusstsein keinerlei normative Geltung.

Mit Max Weber (Wirtschaft und Gesellschaft S. 15 ff.) wollen wir sie Brauch und, sofern sie auf langer Eingelebtheit beruhen, Sitte nennen; hierher zählt z. B. oft die Tischordnung beim Wirtshaus- oder Familientisch, wie auch die Zeit und Reihenfolge der Essensordnung. Zu den bloss tatsächlich regelmässigen Verhaltungsweisen gehören ebenfalls die durch Anpassung an die Interessenlagen entstehenden Regelmässigkeiten des Handelns, besonders die auf Angebot und Nachfrage beruhenden Marktordnungen.

Andre unser Handeln lenkende Vorstellungen werden von unserem Bewusstsein als verbindlich oder vorbildlich erfasst, bilden also nicht nur eine bloss tatsächliche, sondern auch eine — von uns selbst oder von andern — geforderte Regelmässigkeit des Verhaltens. Hier tritt die Regelordnung unserm Bewusstsein mit dem Anspruch auf Legitimität, als eine Norm- oder Wertordnung entgegen, wobei in der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer eine Vielheit solcher legitimer Ordnungen an uns appellieren. Solche Normvorstellungen, wie sie namentlich die Konvention und das Recht darstellen, sind keineswegs seinstranszendente Ideen, sondern gehören, wie das Bewusstsein, zum gesellschaftlichen Sein des Menschen. Weil der Mensch durch diese Normvorstellungen und wesentlich durch sie zum Menschen wird, nennen wir ihn wesensmässig utopisch. Es ist deshalb ebenso verfehlt, mit gewissen Marxisten von einem bewusstseinsunabhängigen Sein des Menschen zu sprechen, wie es verkehrt ist, mit Kelsen ein Reich des Seins und der nur kausalen Natur, das auch die Gesellschaft umfasst und durch die naturwissenschaftliche Methode der Soziologie bestimmt wird, gegenüberzustellen einem Reich des reinen Sollens und der nur normativen Geltung, dem angeblich Staat und Recht angehören.

Sowohl die bloss tatsächlich regelmässigen wie die auch regelgeforderten Regelmässigkeiten des gesellschaftlichen Verhaltens fassen wir also zusammen unter dem Begriff der gesellschaftlichen Ordnung. Der Übergang von der nur tatsächlichen zu der als legitim geltenden gesellschaftlichen Ordnung ist in der gesellschaftlichen Wirklichkeit ein durchaus fliessender. Immer wird der Mensch hineingeboren in eine vorgeformte Welt von Vorstellungen, die, mehr oder weniger fest gefügt, differenziert und für grössere oder kleinere Kreise verbindlich, seinen Habitus auch ohne sein Bewusstsein formen und dadurch sein Handeln leiten. Nicht wenige von diesen Handlungsformen durchdringen so sehr das ganze Wesen des Menschen, dass sie für ihn auch ohne sein Bewusstsein „gelten", das heisst in seinem Handeln wirksam sind. Auch dieses „automatisch" Sich-orientieren an eingelebten Legitimitätsvorstellungen wird sehr oft missdeutet, von den einen naturalistisch, von den andern idealistisch. Dass Väter und Mütter ihre Kinder regelmässig ernähren, ist weder aus einem Naturinstinkt allein zu erklären, noch aber allein

daraus, dass sie das Familienrecht des BGB., die ihm entsprechende Moral kennen und anerkennen.

Die Geltung, d. h. die Wirksamkeit einer gesellschaftlichen Ordnung ist in der Regel sowohl objektiv wie subjektiv gesichert. Sie wird äusserlich garantiert durch die Interessenlage, nämlich dadurch, dass mit ihrer Befolgung gewisse Vorteile äusserer Art, mit ihrer Nichtbefolgung gewisse Nachteile, z. B. ökonomischer, gesellschaftlich-konventioneller und rechtlich-zwangsmässiger Art erwartet werden. Ein rationalistisches Vorurteil des Aufklärungsnaturrechts ist es aber, in der bewussten Interessenlage die wesentlichste oder gar die ausschliessliche Garantie einer gesellschaftlichen Ordnung zu sehen. Viel stärkere Garantien der Geltung als das mehr oder weniger wohlverstandene Interesse stellt die religiöse Sanktionierung der Ordnung, der Glaube an die absolute Geltung höchster, die Ordnung fundierender Werte sowie ferner ihre rein gefühlsmässige Bejahung dar. Doch erzeugen diese inneren Garantien eine ständige Bereitschaft zur Anerkennung der Legitimität, wogegen die Sicherung ihrer Befolgung durch die Interessenlage stets abhängig bleibt von einem Kalkül, das die Vor- und Nachteile der Befolgung von Fall zu Fall erst berechnet, bevor er sich positiv oder negativ entscheidet.

Die Motive, aus denen heraus einer Ordnung Legimität zugeschrieben wird, sind sehr verschiedenartige. Die älteste, allgemeinste und wohl auch wirksamste Legimitimierung einer Ordnung erfolgt durch Tradition. Insofern spricht Georg Jellinek mit Recht von einer „normativen Kraft des Faktischen". Es ist allerdings immer eine besonders ausgezeichnete unter verschiedenen bestehenden Ordnungsvorstellungen, welcher die Heiligkeit des immer so Gewesenen zugesprochen wird; da ihre Heiligkeit bei der grossen Mehrzahl ausser jeder Diskussion steht, wird die Legitimität auf Grund der Tradition mit vollem Bewusstsein in der Regel weder verneint noch bejaht. Die legitime Geltung kraft Tradition ist fast immer verknüpft mit einer Geltung kraft gefühlsmässigen Glaubens an die Auserwähltheit, an die besondere Begnadung oder Begabung des Ordnungsstifters. Mit zunehmender Verstandeskultur werden zur Legitimierung der gesellschaftlichen Ordnungen auch sittliche Vernunftgrundsätze herangezogen; ein klassisches Beispiel bietet seit der antiken Stoa das Naturrecht.

Die Legitimität einer gesellschaftlichen Ordnung ist entscheidend für den Macht- und Geltungsanspruch derjenigen gesellschaftlich-politischen Herrschaft, welche die betreffende Ordnung setzt und in Wirksamkeit erhält. Eine regelgeforderte gesellschaftliche Ordnung ist die notwendige Erscheinungsform einer jeden dauernden Herrschaft. Was von oben wie Herrschaft aussieht, präsentiert sich von unten immer als normative Ordnung. Zur Sicherung ihrer Macht und Ordnung kann sich keine Herrschaftsorganisation bloss auf ihre Zwangsapparatur verlassen. Immer muss sie nach Legitimierung, d. h. danach streben, die Beherrschten

in eine Willens- und Wertgemeinschaft einzubeziehen, die ihren Machtsanspruch honoriert; sie muss also versuchen, ihren Herrschaftsanspruch durch ideelle Gehalte zu rechtfertigen und als normative Pflicht bei den Beherrschten zur inneren Anerkennung zu bringen.

Alles gesellschaftliche Zusammenleben ist geordnetes Zusammenleben. Sowohl in den nur tatsächlichen, wie in den auch regelgeforderten Regelmässigkeiten des gesellschaftlichen Handelns kommen die gesellschaftlichen Ordnungen zum Ausdruck, durch die das menschliche Zusammenleben seine Konstanz und die Möglichkeit einheitlichen kollektiven Zusammenwirkens erhält. Von der Ordnung zur Organisation, von der Einheitlichkeit des gesellschaftlichen Verhaltens bis zur relativ dauernden Einheit der Aktion ist aber noch ein grosser Schritt zu tun.

Die kollektive Wirkungseinheit wird weder durch die Kategorie des einigenden Zusammenschlusses noch durch die der Ordnung konstituiert, sondern durch die Kategorie der kollektiven Entscheidungs- und Aktionsfähigkeit. Die Bedingungen der Einheit der kollektiven Tat, die mit Bewusstsein in die Umwelt kausal eingreift, sind wesentlich andre als die der Einheit des Fühlens und Denkens. Geordnet ist jedes menschliche Zusammenleben, und die Fundamente dieser Ordnung reichen bis in die menschliche Triebstruktur hinab. Und der einigende Zusammenschluss, den eine Gemeinde von Gläubigen als unsichtbare Kirche, lediglich als Einung im Sinn vollzieht, erstreckt sich nur auf die inneren Willenshandlungen, führt also zu keinem handlungsfähigen Willensverband. Selbst dort, wo der Wille zur Einheit der äusseren Willensakte vorhanden ist, fehlt noch ein sehr wesentliches Moment zur Wirklichkeit der gesellschaftlichen Tateinheit, zu ihrer Herrlichkeit, ihrer actualitas, wie die Scholastiker sehr bezeichnend die Wirklichkeit im Gegensatz zur potentialitas nannten: es fehlt das im Sinn der Aktion geregelte und vereinheitlichte äussere Handeln. Die Einheit der kollektiven Tat aus der Vielheit der Aktzentren entsteht erst dort, wo die Leistung der Vielen durch ein bewusst auf die Einheit der Tat gerichtetes Handeln eventuell zwangsweise vereinheitlicht und einheitlich in Wirkung gesetzt wird. Diese auf die Art und Ordnung der Leistungsverbindung und ihre wirksame Aktualisierung zielende Tätigkeitsform nennen wir eine bewusste Einheitsbildung oder Organisation.

Wir sahen eben, dass und wie gesellschaftliche Ordnungen tagtäglich zustandekommen, ohne dass bei irgend jemand ein auf die Ordnung als Ganzes gerichtetes Wissen und Wollen angenommen zu werden braucht. Sofern es sich nicht um eine Entscheidungs- und Aktionseinheit handelt, laufen gewiss zahllose gesellschaftliche Einungen in der Hauptsache ab, ohne dass sie sich ihres Sinnes — als Einigung — voll bewusst wären (Smend, S. 24). Ganz anders aber bei den kollektiven Wirkungseinheiten

oder Willensverbänden. Hier genügen durchaus nicht Integrationsvorgänge, und die von mir gemeinte Wirklichkeit der Entscheidung ist keineswegs, wie Smend annimmt, als geisteswissenschaftliche Integration zu verstehen (a. a. O. S. 74). Die Selbstgestaltung eines gesellschaftlichen und politischen Willensverbandes hat gewiss den einigenden Zusammenschluss immer in irgendeinem Grade zur Voraussetzung, sie beginnt aber erst genau an dem Punkte, an dem Smends Sinnprinzip der Integration aufhört.

Denn sowohl die Selbstgestaltung wie die aktive Entfaltung eines jeden Willensverbandes, man mag an irgendeinen Verein oder an den Staat denken, ist ohne vorherige Planung und ohne ein durchaus bewusst auf die Einheit der Aktion gerichtetes und sie gegebenenfalls erzwingendes Handeln unmöglich. Mit andern Worten, jede Organisation muss mindestens ein „Organ" haben, das diese planenden, vereinheitlichenden und sichernden Funktionen wahrnimmt. Auch Smend bemerkt, dass der Staat nur vorhanden sei in einzelnen Lebensäusserungen, sofern sie Betätigungen eines geistigen Gesamtzusammenhanges seien, und „in den noch wichtigeren Erneuerungen und Fortbildungen, die lediglich diesen Zusammenhang selbst zum Gegenstande haben" (S. 18). Das corpus artificialis des Willensverbandes, der „Körperschaft", die Leistungseinheit, welche den individuellen Leib hier als einheitlichen Wirkungsfaktor vertritt, und die durchaus keine „geistige", sondern eine militärische, finanzielle oder sonstige Leistungseinheit darstellt, kann gar nicht zustande kommen, ohne dass zunächst die Art des Zusammenwirkens durch rationale Planung wenn auch in noch so bescheidenem Umfange festgesetzt wird, und ohne dass Handlungen, welche diese Einheit gefährden, unterdrückt werden. Und wie das Entstehen, so ist das Bestehen, die Aktivität der kollektiven Wirkungseinheit nicht möglich ohne ein Organ-Handeln, das sowohl bewusst auf die Setzung der Ziele wie auf ihre Durchsetzung, d. h. auf die Anpassung der kollektiven Aktion an die wechselnden Natur- und Kulturbedingungen gerichtet ist. Jede Organisation bedarf zur Herbeiführung des Zusammenwirkens also wenigstens eines Organs und in irgendeinem Umfange einer rational gesetzten Ordnung (vgl. oben S. 81).

Es sei ausdrücklich bemerkt, dass die Notwendigkeit einer organisierten Ordnung für das Entstehen und Bestehen eines Willensverbandes oder einer kollektiven Aktion nicht primär aus der Notwendigkeit des Zwanges, sondern aus der Notwendigkeit zielsetzenden bewussten Handelns abzuleiten ist (vgl. Heller, Souveränität S. 37 ff.; wie fast alle dagegen M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft S. 26).

Denn angenommen, es wäre der Wille zur Einheit der Tat bei allen Angehörigen einer Gruppe bereits vorhanden, so fehlte zur wirklichen Ausführung der einheitlichen Aktion noch immer die Entscheidung über die planmässige Zusammenordnung der

Einzelnen, sowie über die anzuwendenden Mittel, ein Punkt bei der Vorbereitung einer Aktion, der bekanntlich heiss umstritten zu sein pflegt. Entscheidung zur Tat heisst aber Entschluss für eine einzige ganz bestimmte Art des Handelns und damit Ausschluss der zahlreichen andern Möglichkeiten der Ausführung. Es ist somit die Organisation, und in ihr ein von der Gruppe getragenes oder ertragenes Organ, das die Ordnung der Aktion und die Aktion der Ordnung bewusst anpasst und es so der im Übrigen auch sonst geordneten Gruppe ermöglicht, vom deliberare zum einheitlichen agere überzugehen. Es hat einen guten Sinn, die Organisation zu bezeichnen als „die Form der Vermittlung von Theorie und Praxis" (Lukács, S. 302). An dem Vorstehenden mag man ermessen, wie völlig willkürlich und die Wirklichkeit vergewaltigend es ist, wenn Kelsen das Kernstück seiner reinen Rechtslehre mit der Behauptung begründet, Organisation sei nichts andres als das Fremdwort für Ordnung (Staatsbegriff, S. 143 f., 181).

Durchaus verfehlt wäre es selbstverständlich, wollte man das Organisationsprinzip zum alleinigen oder auch nur zum wichtigsten Moment bei der Gestaltung und Erhaltung der kollektiven Wirksamkeit erklären. Würde das doch heissen, einen von allen Natur- und Kulturbedingungen freien Willen des gesellschaftlich handelnden Menschen fingieren; in Wahrheit wird das Zweck-Mittel-Planen des bewusst vereinheitlichenden Handelns gerade deshalb nötig, weil es freien Willen nicht gibt, und nur durch rationale Bemeisterung der dem Kollektivhandeln entgegenstehenden natürlichen und gesellschaftlichen Hemmungen die Konstitution und Aktion des Willensverbandes zustande kommt.

Die Staatslehre darf also die Bedeutung der Organisation weder unterschätzen noch überschätzen. Denn weder lässt sich jede gesellschaftliche Wirksamkeit organisieren, noch lässt sich jede gleichmässig organisieren, noch lässt sich auch nur eine einzige gesellschaftliche Tätigkeit allem heutigen Fordismus zum Trotz bis ins allerletzte durchorganisieren. Menschen sind eben keine Ziegelsteine, und selbst die kann man nicht völlig willkürlich, sondern nur unter Beachtung ihrer naturgesetzlichen Eigenschaften ordnen. Gewiss muss jede bewusste Einheitsbildung den Menschen als Mittel verwenden zum Zweck des einheitlichen Erfolges. Wann und wieweit diese Verwendung des Menschen als Mittel aber durchführbar ist, das hängt wesentlich davon ab, was organisiert wird. Für die Möglichkeit und Art der Organisation ist es z. B. entscheidend, ob — in der bekannten Terminologie von Tönnies — die zu organisierende Gruppe dem Typus der Gemeinschaft oder dem der Gesellschaft nähersteht. Die Organisation eines relativ reinen Gesellschaftstyps, etwa einer Tauschgesellschaft, ergibt einen reinen Zweckverband, z. B. in Gestalt der Aktiengesellschaft. Hier sind es immer ganz

bestimmte, rational begrenzte und angebbare Zwecke, sehr häufig ökonomischer Natur, die das Individuum mit dem Zweckverband verfolgt und die es mit ihm verbindet. Nur weil, sofern und solange jeder Einzelne isoliert mit Hilfe z. B. der Aktiengesellschaft auf einen ökonomischen Nutzen für sich rechnen kann, ist er an einem solchen Zweckverband beteiligt. Eine Beziehung von Mensch zu Mensch ist dafür durchaus nicht nötig. In der Aktiengesellschaft z. B. fehlt sie vollkommen und wird ersetzt durch die Beziehung zwischen abstrakten Aktionären, die nicht einmal ihrem Namen nach miteinander bekannt sein müssen. Die Aktiengesellschaft wirkt nur auf den Geldbeutel; das Wesen des Menschen lässt sie völlig unberührt. Die typische Gesellschaft entsteht deshalb ausschliesslich durch die rechnende Vernunft, der Einzelne ist nur durch diese Berechnung an dem Bestande des Zweckverbandes interessiert, und kommt er nicht mehr auf seine Rechnung, so hindern ihn keinerlei Bande der Natur, des Gefühls oder der Überzeugung, diese Verbindung abzubrechen. Die Entstehung einer gemeinsamen seelischen Haltung ist hier normaler Weise ausgeschlossen; es gibt keinen „Geist" der Aktiengesellschaft, kein Wirbewusstsein und keine Wertgemeinschaft, die nicht am Kurszettel abzulesen wären.

Im Gegensatz zu diesem gleichgültig-kühlen Nebeneinander der Gesellschaft ist für die Gemeinschaft ein wärmeres Miteinander und Füreinander charakteristisch. Der Gesellschaft gehört der Einzelne nur durch sein zweckrationales Bewusstsein an. Die wesentlichsten Bindemittel der Gemeinschaft dagegen sind ausser der Vernunft vor allem Blut, Boden und gemeinsam bewältigte Lebensschicksale, „Zusammenwesen", „Zusammenwohnen" und „Zusammenwirken" (Tönnies). Die blutsverwandten Bewohner einer kleinen, vom Meer bedrohten Insel kämen solchem Gemeinschaftstypus am nächsten. Die Gesellschaft aber ist eine Gestaltung der bewussten Willkür, des „Kürwillens". In der Gemeinschaft, die viel tiefere und viel umfassendere Schichten des Individuums beansprucht, überwiegt der „Wesenwille." In den Wesensverband ist der Einzelne nicht, wie in den Zweckverband, nur mit isolierbaren Teilakten, sondern mit lebenswichtigen Teilen seines ganzen Wesens einbezogen. Er ist für ihn keine gewillkürte Verbindung, sondern eine existentielle Lebensform. Weil die Gemeinschaft für ihn die Möglichkeit seiner natürlichen und seelisch-geistigen Existenz bedeutet, vermag er auch keinen einzelnen rationalen Zweck seiner Gemeinschaftszugehörigkeit anzugeben.

Selbstverständlich verwirklichen sich diese beiden flüchtig skizzierten „Richtungsbegriffe" in der Wirklichkeit niemals rein, sondern kommen immer nur in einer Mischung vor. Das tägliche Leben zeigt uns auch, dass Gemeinschaften immer wieder zu Gesellschaften verblassen, dass aber auch eine Gesellschaft, etwa durch Eheschliessung, zu einer echten Gemeinschaft werden

kann. Uns kommt es hier auf die Feststellung an, dass sowohl die gemeinschaftlichen wie die gesellschaftlichen Gruppen zu ihrer Entschluss- und Handlungsfähigkeit stets der Organisation bedürfen. Während aber die relativ reine Gesellschaftsorganisation in der Hauptsache nichts anderes ist als das Produkt der organisierenden Technik und in ihrem Bestande deshalb lediglich von der grösseren oder geringeren Vollkommenheit dieser Technik abhängig ist, hat die Organisation für die Existenz der Gemeinschaft bei weitem nicht die gleiche Bedeutung. Nicht nur ist das Dasein der Gemeinschaft von der Organisation relativ unabhängig, wenn auch ihr gesellschaftlicher Wirkungswert durch sie ungeheuer verstärkt werden kann; der Wesenswille vieler Gemeinschaften etwa religiöser, künstlerischer oder rein emotionaler Natur wird überdies durch ein planmässig vereinheitlichendes Handeln keineswegs immer erhöht, sondern unter Umständen durch Entpersönlichung oft geradezu bedroht. Nichtsdestoweniger bleibt es bei der Feststellung, dass auch die Gemeinschaft nur durch die Organisation zu einer aktionsfähigen Einheit wird. Über den gesellschaftlichen Wirkungswert einer konkreten Organisation, über ihre Dauer und Kraft entscheidet also nach dem Gesagten nicht allein das Organisationsprinzip als solches, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit, die es anwendet.

Wir kommen also zusammenfassend zu dem Ergebnis, dass die beschriebene Einigung im Sinn und Geist, sowie die darauf aufbauende bewusste Einheitsbildung es sind, welche dadurch, dass sie Trieb und Willen des Menschen bändigen und formen, dem gesellschaftlichen Verband jene Festigkeit, Sicherheit und Stetigkeit geben, die allen bloss natürlichen Verbundenheiten ausnahmslos fehlt.

Neben der Einheit der Organisation ist es auch die Einigung im Sinn und Geist, welche eine Ausdehnung des Verbandes in der Zeit ermöglicht. Dadurch, dass neue Generationen in die vorgeformten Sinnzusammenhänge und seelischen Haltungen der Gruppe — bildlich gesprochen — hineinwachsen, erhält sich die Identität des Verbandes. Bei einem plötzlichen Wechsel des gesamten Personenstandes wäre diese zeitliche Ausdehnung des Verbandes allerdings unvorstellbar. Da aber die Generationen zeitlich miteinander verschränkt sind und in ihrem allmählichen Wechsel die Neuhinzukommenden immer nur eine Minderheit bilden, ist es ohne Bemühung eines Volksgeistes oder einer Gemeinschaftsseele lediglich durch „soziale Vermittlung" (Litt, S. 267) verständlich, dass trotz des dauernden Personenwechsels sich eine relative Kontinuität z. B. der Sprache, der Sitten, des Rechts und der seelischen Haltung herausbildet.

Schwieriger als die wirksame Ausdehnung des gesellschaftlichen Verbandes im Nacheinander ist seine Ausdehnung im Nebeneinander zu begreifen (vgl. Simmel, Soziologie S. 479 f., Litt, S. 252 ff., 274 ff., Smend, S. 14 f.). Zur Klärung dieses Vorganges muss zunächst ein ganzer Rattenschwanz von missverständlichen

Einwendungen durch die Feststellung abgeschnitten werden, dass es sich hier primär um die simultane Ausdehnung eines gesellschaftlichen Wirkungszusammenhanges und erst sekundär um die eines Bewusstseinszusammenhanges handelt. Scheinprobleme ohne Zahl sind dadurch entstanden, dass rationalistische Gesellschaftstheoretiker sich jeden Verband immer nur nach dem Typus der Gesellschaft im Sinne von Tönnies vorstellen konnten und deshalb bemüht waren, ihn als eine ausschliesslich bewusste psychologische Verbindung entweder nachzuweisen oder zu widerlegen. Es gibt aber zahlreiche — und es sind gerade die bedeutendsten — Verbindungen, die auf weiten Gebieten aktualisiert werden, ohne dass die Partner oder auch nur einer von ihnen das Bewusstsein einer Mitarbeit am Verbande zu haben braucht. Psychologische Wirkungszusammenhänge sind bei weitem nicht immer Bewusstseinszusammenhänge. Abgesehen von den tiefenpsychologischen Erscheinungen gehört hierher vor allem das schon erwähnte „unbewusste Werden". In millionenfachen Wiederholungen finden täglich Handlungen statt, die nichts andres als eine konkrete Beziehung zwischen zwei sprechenden, grüssenden, tauschenden Menschen meinen; infolge der reziproken Verschränkung aller dieser Akte arbeiten sie aber unbewusst an einer geordneten gesellschaftlichen Wirkungseinheit (vgl. oben, S. 84). Schon dadurch wird ein so gut wie ausnahmsloser realpsychischer Zusammenhang zwischen den Mitgliedern eines Verbandes hergestellt, der nicht ausschliesslich Bewusstseinszusammenhang, geschweige denn Zweckverband ist, in dem die Mitglieder also in keiner Weise miteinander persönlich in Berührung treten.

Für diesen wie für alle andern Verbände aber schafft ausserdem die bewusste Einheitsbildung einen fast ausnahmslosen Bewusstseinszusammenhang und einen unbedingt ausnahmslosen Wirkungszusammenhang. Den ersten dadurch, dass mindestens ein Organ, sowie eine Ordnung den gemeinsamen Bewusstseinsinhalt der ungeheuren Mehrheit der Verbandsmitglieder vermittelt; den zweiten aber dadurch, dass das Organ die Einheit der Aktion wirksam sichert gegen jene verhältnismässig sehr kleine Zahl von Handlungen, die — bewusst oder unbewusst — einheitsstörend wirken. Im Wirkungszusammenhang des Staates stehen deshalb, sobald sie einheitsstörend wirken, „Kinder, Wahnsinnige, Schlafende und solche, denen das Bewusstsein dieser Zugehörigkeit gänzlich fehlt" (Kelsen, Staatsbegriff S. 9), grundsätzlich nicht anders da, als Rechtsbrecher, die durch Unkenntnis des Rechtes vor Zwangswirkungen der Organisation bekanntlich ebenfalls nicht geschützt sind. Eben weil der Verband eine organisierte Wirkungseinheit und kein Sinngebilde oder objektiver Geist ist, kann er sich nicht nur vom Bewusstsein, sondern sogar auch vom Wollen und Wirken einzelner Angehöriger unabhängig machen (vgl. Heller, Souveränität S. 86). Im objektiven Wirkungszusammenhang verbleiben diese Einzelnen trotzdem.

Kein einziger Punkt des gesamten Verbandszusammenhanges ist aber unabhängig von einem mehr oder minder bewussten menschlichen Erleben und Wirken, sondern überall dort, wo das für die Einheit notwendige Bewusstsein und Handeln den Verbandsangehörigen fehlt, tritt an seine Stelle die bewusste Einheitssicherung des Organs. Die Behauptung, ein grosses Verbandsgebilde sei von unserm Erleben deshalb unabhängig, weil wir realpsychologisch immer nur einen „minimalen Ausschnitt" von ihm besässen (vgl. oben, S. 40), missversteht einmal jenen „Ausschnitt" und vergisst ausserdem, dass der „gleiche" Verband an jeder andern Stelle von andern Menschen in verschiedener perspektivischer Reziprozität verschieden erlebt und bewirkt wird. Dadurch, dass jedes Individuum im Verbande Träger einer nach allen Richtungen kreuz und quer laufenden sozialen Vermittlung ist, entsteht hier eine simultane Verklammerung, so dass schliesslich jeder mit jedem in einem, wenn auch nicht notwendig immer bewussten Zusammenhang steht. Selbst die grössten kirchlichen und politischen Verbände und gerade sie werden von allen vollsinnigen Angehörigen keineswegs nur in mechanischen „Ausschnitten", sondern eben als umfassende Wirkungseinheiten realpsychologisch erlebt. Dass sich dieses Erleben in perspektivischen Repräsentationen der Totalität vollzieht und nicht jedesmal die Fülle aller Einzelheiten dieser Totalität ausschöpft, teilt es mit ausnahmslos allen andern Erlebnissen des Menschen. Wir erfassen den extensiven Erlebniszusammenhang solcher Verbände, durch den jeder mit jedem in Verbindung steht, zunächst einmal intensiv symbolisiert durch Sinnbilder wie Fahnen, Wappen, Führer oder eindrucksvolle Ereignisse aus der Geschichte dieses Verbandes (vgl. Smend, S. 48 f.). Diese Sinnbilder wirken auf uns wesensgestaltend selbst dann, wenn wir sie mit Abneigung und Hass erleben. Denn es ist eine unzulässige Verengerung des Gemeinschaftsbegriffes, eingegeben durch dessen rationalistische Ethisierung, wenn man nur die bewusste Bejahung und nicht auch den Protest gegen die Zugehörigkeit zur Gemeinschaft als wesensgestaltend anerkennt (vgl. Litt, S. 195 ff.).

Abgesehen von dieser sinnbildlichen Vermittlung der Verbandstotalität hat aber das gesellschaftliche Leben ein ganzes System sozialer Vermittlungen entwickelt, durch welche die Möglichkeit geschaffen wurde, die Einheit des Verbandes auch über Unterbrechungen und Lücken hinweg als einen kontinuierlichen Lebenszusammenhang im Bewusstsein zu erhalten. Diese Möglichkeit ist allerdings unbegreiflich für eine naturalistische Psychologie, die das Individuum nur als Durchgangspunkt aktueller Reize zu verstehen vermag, also als eine Momentanexistenz, eingeklemmt zwischen einem nicht mehr bewussten Vorher und einem noch nicht bewussten Nachher; für sie ist die psychologische Zugehörigkeit des vielberufenen schlafenden Staatsbürgers zum Staat allerdings ein unlösbares psychologisches Rätsel. Dass das sozio-

logische Rätsel der Zugehörigkeit des Schlafenden zum Staat als Wirkungszusammenhang durch die Tatsache „Nachwächter" leicht zu lösen wäre, sei nur nebenbei bemerkt. Aber auch das psychologische Problem wird einfach genug dadurch erledigt, dass der lebendige Mensch eben jene Momentanexistenz nicht ist, sondern in jedem Augenblick seines Lebens das Vorher und Nachher zu einem Erlebnisganzen verbindet, so dass auch diejenigen Personen und Ereignisse des Verbandszusammenhanges, die jenseits seines unmittelbaren Erlebnishorizontes existieren, keine leeren Stellen in seinem repräsentativen Bild des Ganzen darstellen. Diese jenseits seines unmittelbaren Horizontes liegenden Teile des Verbandslebens werden aber ihm in einen anschaulichen Zusammenhang und zum aktiven Miterleben vor allem durch eine bestimmte Form der geistigen Vermittlung gebracht, welche für die gesellschaftliche Wirklichkeit die allergrösste Bedeutung hat: durch den „Bericht" in Wort, Schrift und Bild (vgl. Litt, S. 80 ff., 252 ff., 274 ff.).

Durch dieses verwickelte System von sukzessiven und simultanen gesellschaftlichen Vermittlungen und Verklammerungen, alle letztlich auf dem Prinzip der geistigen Verständigung beruhend, wird eine zeitliche und räumliche Kontinuität des gesellschaftlichen Verbandszusammenhanges praktisch bewirkt und theoretisch erklärt, wie sie vom naturalistischen Standpunkt aus gänzlich unverständlich bliebe.

Schliesslich haben wir noch Stellung zu nehmen zu einem schon der Antike bekannten wissenschaftlichen Streit um das Wesen, d. h. hier um die Struktur der menschlichen Verbände. Die beiden sich bekämpfenden Verbandstheorien, die in der Regel zugleich allgemeine Gesellschaftsauffassungen sind, wollen zunächst keine Wertungen, sondern lediglich strukturtheoretische Seinsaussagen darstellen; die eine wird als individualistisch, die andre bald als universalistisch, bald als kollektivistisch, meist aber als organisch bezeichnet. Die moderne Auffassung vom individualistischen Aufbau von Staat und Gesellschaft hat sich im abendländischen Kulturkreis seit der Renaissance entwickelt (vgl. Burckhardt, Kultur der Renaissance in Italien, zuerst 1860, Kap. I.). Die Gesellschaftstheorie des Vernunftnaturrechts war ausgegangen von einem status naturalis der isolierten Einzelsubjekte, die sich erst durch Verträge zum status civilis verbinden (vgl. Gierke, Joh. Althusius 105 ff.). Das wesentliche Bindemittel der als essentiell unverbunden gedachten Einzelnen ist die Vernunft. Historisch bedeutet dieses durch mehr als zwei Jahrhunderte herrschende Denken die kritische Zersetzung aller überlieferten Formen und Normen des Mittelalters und die Vorbereitung jener „bürgerlichen Gesellschaft", von der Tönnies seinen Gesellschaftsbegriff abgezogen hat.

Die Auffassung vom individualistischen Aufbau des Staates und der Gesellschaft bildet grossenteils die Grundlage der heu-

tigen Soziologie und Staatstheorie, sie beherrscht ausnahmslos die mehr oder weniger rein juristische Staatslehre vor allem Laband-Kelsenscher Herkunft und findet sich nicht selten gerade dort, wo sie dem Anschein nach bekämpft wird. Individualistisch sind insbesondere alle jene Anschauungen, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit aufbauen wollen als ein äusseres Geschehen zwischen festen Ichpunkten, die aus sich geworden und in sich bestehend gedacht werden müssen und zwischen denen sich interindividuelle „Beziehungen" oder „Wechselwirkungen" abspielen (z. B. Simmel, Vierkandt, v. Wiese, vgl. Litt, S. 226 ff.). Für diese Auffassung sind die Individuen die alleinigen Wirklichkeiten; sie sind Substanzen, die gesellschaftlichen Verbände aber ihre Funktion und deshalb in Relationen „zwischen" jenen Substanzen auflösbar. Alle Arten von menschlichen Verbindungen stellen sich dieser Lehre somit als nichts andres dar als Summen oder Aggregate von Individuen, ihre Einheit entbehrt der Wirklichkeit, ist lediglich Fiktion oder Abstraktion, jedenfalls aber nur eine subjektive Synthese des Betrachters. Eine Staatslehre des konsequenten rationalistischen Individualismus wird mit logischer Notwendigkeit zu dem Ergebnis gedrängt, dass der so fingierte Staat schliesslich aus der Wissenschaft überhaupt wegbleiben kann, eine Folgerung, die zuerst Affolter gezogen und Kelsen sodann in seiner scharfsinnigen Staatslehre ohne Staat ausführlich begründet hat (vgl. Heller, Souveränität S. 59 ff.).

Es hiesse unsre Darlegungen von der ersten Seite an wiederholen, wollten wir die theoretische Unzulänglichkeit dieser Art von Gesellschaftsauffassung ausführlich dartun. Es genüge die Erinnerung daran, dass das Ich und die Gemeinschaft nur in reziproker Verbundenheit miteinander und durch einander entstehen und bestehen. Von allem Anfang an darf das menschliche Individuum nicht isoliert und substantialisiert vorgestellt werden; denn nur in Wechselgestaltung mit andern, durch ihren Anruf geistig erweckt und erweckend, wird es menschliches Individuum (vgl. Spann, Gesellschaftslehre S. 25 ff.).

Gegen diesen naturrechtlichen „Atomismus", der den Staat und die Gesellschaft nur als einen aus Individuen zusammengesetzten „Mechanismus" begreifen kann, führte die deutsche Romantik ihren Begriff des „Organismus" ins Feld, eine Vorstellung, die schon im gesellschaftlich-politischen Denken der Antike und des Mittelalters eine grosse Rolle gespielt hatte (vgl. G. Jellinek, S. 148 ff.). In ihrer gegenwärtigen Gestalt ist die „organische" oder „universalistische" Staats- und Gesellschaftsauffassung zwar als konterrevolutionäres Programm gegen das „Machen" des Staates in der französischen Revolution geboren worden, hat sich aber von dieser engen politischen Bindung frei gemacht und Eingang gefunden sowohl bei liberalen Soziologen, wie selbst im Marxismus (vgl. Meusel, S. 56 ff., Bucharin, Theorie des hist. Materialismus 1922, S. 188). Die drei Antipoden Hegel,

Savigny und Marx sind sich in dem Punkte einig, dass ein „organischer" Zusammenhang ein solcher der natürlich-gesellschaftlichen und geschichtlichen Notwendigkeit ist und als solcher im Gegensatz steht zur Willkür und Zufälligkeit des blossen Vernunftzusammenhanges. Marx z. B. bemerkt, dass jede Form der Produktion ihre eigenen Rechtsverhältnisse, Regierungsformen usw. erzeuge. „Die Roheit und Begriffslosigkeit liegt eben darin, das organisch Zusammengehörige zufällig aufeinander zu beziehen, in einen blossen Reflexionszusammenhang zu bringen" (Kritik d. pol. Ökon., vgl. ferner Rothacker, S. 52 ff., 70 ff.).

Die organischen Staats- und Gesellschaftsauffassungen sind der entgegengesetzten Gefahr ausgesetzt. In allen den biologistischen und idealistischen Vorstellungen vom gesellschaftlichen „Organismus" schwingt immer mit das Bild eines überpersönlichen Lebenszusammenhanges, der über das personale Tun und Treiben hinweg die Einzelnen nur als seine blinden Werkzeuge benützt und nur als seine vollziehenden Organe gelten lässt. Es macht gewiss den Vorzug der organischen Lehren aus, dass sie im Gegensatz zur individualistischen Strukturauffassung im Stande sind, die wirkliche Einheit des Verbandes in der Vielheit, die Wechselbezogenheit von Ganzheit und Gliedern, die Kontinuität der Lebenslinie der sozialen Gebilde, sowie die grosse Bedeutung des „unbewussten Werdens" für die Entstehung der menschlichen Verbände im Bilde des Organismus anschaulich zum Ausdruck zu bringen. Ihr schwerer Mangel aber liegt darin, dass sie genau so wie die individualistischen Lehren ein dialektisches Moment der gesellschaftlichen Wirklichkeit isolieren und verabsolutieren: dort das Individuum, hier das Ganze. Die Folgen sind die entsprechenden. Genau wie in der eng verbündeten Volksgeistlehre bedeutet die Substantialisierung des gesellschaftlichen Ganzen als Organismus, dass nun die Individuen zu einer blossen Funktion des Ganzen herabsinken und schliesslich zu Fiktionen werden, die nicht mehr die Fähigkeit besitzen können, durch ihre immer erneut notwendige Aktivität dem Ganzen Leben zu geben.

Wo aber gar die leib-seelische Einheit und Geschlossenheit des biologischen Organismus womöglich für den gesellschaftlichen Verband in Anspruch genommen wird zusammen mit einer von den Einzelnen unabhängigen Gesamtseele, einem solchen Gesamtbewusstsein und unabhängig für sich bestehenden Willen, da geht schliesslich jede Spur von der doch tatsächlich vorhandenen geistig-sittlichen Fähigkeit des Individuums zur Eingliederung, aber auch Ausgliederung aus dem Ganzen verloren, und das wirkliche Sein und Werden des Ganzen, vor allem sein historischer Charakter wird gründlich verfälscht. Für die Theorie und Praxis des staatlichen Lebens am bedenklichsten aber ist es, dass das Organismusbild eine Erläuterung dessen vortäuscht, was durch es gerade verleugnet wird: nämlich die durchaus nicht organisch

gewachsene, sondern meist unter grösster Willensanstrengung „gemachte", d. h. durch geistige Verständigung und bewusste Organisation zustande gekommene Entscheidungs- und Aktionsfähigkeit der menschlichen Verbände.

Die höhnende Kritik an der Behauptung der Organismuslehre, die Bindemittel des Verbandes seien nicht nur geistige, sondern auch leibliche, ist allerdings durchaus unangebracht. Denn wenn nichts andres, so müsste mindestens der physische Zwang als Bindemittel zugegeben werden. Wohl aber ist gerade der Zwang nur als bewusste menschliche Aktion möglich und die geistigen Fermente, die dem menschlichen Verband eigentümlich sind. Indem aber die Organismustheorie auch dort, wo sie grob sinnlichen Analogien aus dem Wege geht, doch immer die Vorstellung der sinnlich-sinnhaften Entschluss- und Handlungsfähigkeit des leib-seelischen Individuums mit ins Spiel bringt (z. B. Gierke, S. 20 f.), hat sie es ihren individualistischen Gegnern leicht gemacht, diese „Realität" der menschlichen Verbände als blosses „Hilfsmittel zur Synthese der Erscheinungen" (Jellinek, S. 153) zu widerlegen. Wird aber der gesellschaftliche Organismus gar als eine über und ausser den Menschen existierende „Realität" vorgestellt, so ist dieser Fetisch allerdings nichts andres als eine unerlaubte Verdinglichung einer gesellschaftlichen Verbundenheit, die nie und nimmer von den in ihr verbundenen Menschen losgelöst werden kann.

Für die Diskussion der Frage nach der „Realität" der menschlichen Verbände ist es nützlich, an ein Wort Hugo von Hofmannsthals in seinem „Buch der Freundschaft" zu erinnern: „Dass wir Deutschen", heisst es da, „das uns Umgebende als ein Wirkendes, die „Wirklichkeit" bezeichnen, die lateinischen Europäer als die „Dinglichkeit", zeigt die fundamentale Verschiedenheit des Geistes, und dass jene und wir in ganz verschiedener Weise auf dieser Welt zu Hause sind". In der Tat, sobald wir uns in die reine Subjekt-Objekt-Relation begeben, ist der Verband allerdings niemals ein Teil „des Realen im Sinne des Objektiven, ausser uns Befindlichen" (Jellinek, S. 136). Gesellschaftliche Wirklichkeit ist nichts andres als menschliche Wirksamkeit und verträgt keine mechanische, sondern nur eine dialektische Trennung von Subjektivität und Objektivität. Eine vom Menschen losgelöste gesellschaftliche Wirklichkeit und Wirksamkeit kann ein theologisches, bestimmt aber kein soziologisches Problem sein. Auch die gesellschaftliche Wirklichkeit des menschlichen Verbandes ist sinnlich-sinnhafte Wirksamkeit der Einheit in und aus der Vielheit menschlicher Akte. Sie ist aber niemals bloss organische, wohl aber immer organisierte Einheit in der Vielheit. In dieser planmässigen Zusammenordnung und bewusst einheitlichen Aktualisierung und nicht in der mehr oder minder organischen Gewachsenheit liegt das für die Frage der gesellschaftlichen Wirklichkeit entscheidende Moment. Der Verband

ist eine Wirklichkeit, eine gesellschaftliche Tatsache, wenn und soweit er eine Sache der Tat ist; seine „Realität" besteht in seiner Aktualität (Heller, Souveränität S. 81). Wer diese Wirklichkeit der gesellschaftlichen Verbände bestreitet, der bestreitet die Wirklichkeit des wirksamen Individuums und damit zugleich seine eigene gesellschaftliche Existenz.

Schliesslich muss die Organismuslehre auch deshalb abgelehnt werden, weil sie angesichts des Problems der Einheit des Individuums und der Vielheit der Verbände, denen es als Glied angehört, völlig versagt. Dass der Einzelne dem „Organismus" der Kirche, des Staates, der Stadt, der Partei, der Genossenschaft, eines internationalen Vereins, ausserdem, — wie manche, die auch in den nicht organisierten Verbindungen Organismen sehen wollen — dem Organismus der Nation, der Klasse, der Menschheit usw. angehört, dass ferner alle diese „Organismen" die gleichen Glieder umfassen, ist nicht nur ein biologisches, sondern auch ein soziologisches Wunder, welches dadurch nicht verständlicher wird, dass man einen Gesamtorganismus und verschiedene Teilorganismen annimmt. Denn von allem andern abgesehen, kennt die Gegenwart keinen dem mittelalterlichen corpus mysticum Christi auch nur entfernt vergleichbaren Gesamtorganismus. Kein Wunder, dass der engliche Staatstheoretiker Harald J. Laski ursprünglich von Gierkes Organologie beeinflusst, heute zu einem anarchischen „Pluralismus" gelangt ist (vgl. Heller, Souveränität S. 28 f., 64 f.). Denn vom Standpunkt der Organismuslehre aus erscheint die Einheit des Individuums in der Vielheit seiner Verbandsangehörigkeiten allerdings als ein unlösbares Problem. Jeder einzelne Organismus muss als Substanz das Individuum bereits funktionalisieren, und wenn sich der Mensch noch zur Not als Werkzeug oder Widerschein eines einzigen Organismus begreifen liesse: als verschiedene Funktionen von einem Dutzend von Organismen ist das Individuum als Einheit jedenfalls völlig unbegreiflich geworden (vgl. Litt, S. 385 f.).

Alles, was der Organismusbegriff berechtigterweise meinen kann, drücken wir unmissverständlicher durch den Begriff der sozialen Gestalt aus (vgl. oben, S. 63 f). Mit dem Gestaltbegriff werden die Einseitigkeiten der individualistischen und organischen Verbandstheorien vermieden und das personale und soziale Moment der gesellschaftlichen Wirklichkeit dadurch in das rechte Verhältnis gerückt, dass Individuum und Verband einander korrelativ zugeordnet werden. Denn nur indem man das Individuum von vornherein als mit und durch die Gemeinschaft erweckt und in sie eingegliedert, die Gemeinschaft aber als in und mit den Individuen lebendig und wirklich erkennt, vermeidet man die Funktionalisierung des Einen durch das Andre und wird der wahren Struktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit gerecht. Die relative Konstanz der offenen Gestalt, durch welche die Zeit hindurchgeht, wird verständlich durch das dialektische Verhältnis von Ganzheit

und Gliedern, vermöge dessen das Einzelverhalten als vom Gestaltzusammenhang her bedingt und bestimmt, zugleich aber seinerseits betimmend auf den Zusammenhang wirkend zu denken ist. Die gesellschaftliche Wirklichkeit der menschlichen Verbände ist also begründet in deren Eigenschaft als entschluss- und wirkungsfähige Gestalten.

IV. DIE GLIEDERUNG DER GESELLSCHAFTLICHEN TOTALITÄT

J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen, zuerst 1905, ALFR. WEBER, Ideen zur Staats- und Kultursoziologie 1927.

War bisher immer nur von der gesellschaftlichen Wirklichkeit im allgemeinen die Rede, so müssen wir nun auf unsre Aufgabe zulenken, innerhalb der konkreten Wirklichkeitstotalität den Ort der staatlichen Wirklichkeit festzustellen. Mit pedantischer Genauigkeit und dringender als je muss an dieser Stelle darauf bestanden werden, dass gesellschaftliche Wirklichkeit unter keinen Umständen als etwas andres gedacht werden darf denn als menschliche Wirksamkeit. Dann muss also die Frage nach dem Orte des Staates innerhalb der gesellschaftlichen Totalität formuliert werden als die Frage: In welchem Verhältnis steht oder was bedeutet die staatliche Wirksamkeit des Menschen innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Wirklichkeit, also gegenüber andern Tätigkeitsformen des Menschen?

Seit dem 18. Jahrhundert und insbesondere seit Voltaire pflegt das europäische Denken die gesellschaftliche Wirklichkeit in Einzelzusammenhänge zu zerlegen. Bestimmte Verhaltungsweisen des Menschen werden als selbständige, in sich geschlossene „Verhalte" aufgefasst und als Organisationen und Systeme der Wirtschaft, des Rechts, der Religion, des Staates usw. unterschieden, die mit ihrer Eigengesetzlichkeit das gesellschaftliche Zusammenleben beherrschen.

Es liegt zunächst nahe, diese „Kultursysteme" mit dem jüngeren Dilthey (I, S. 43 f.) je auf ein besondres psychologisches „Vermögen", auf einen besonderen „Bestandteil der Menschennatur" zurückzuführen. So richtig aber die Beobachtung ist, dass die verschiedenen Lebensbezüge etwa als Familienmitglied, als Geschäftsmann, als Politiker höchst verschiedene Eigenschaften unsres Wesens beanspruchen, so falsch wäre es, aus der Verschiedenheit dieser Tätigkeitsformen auf bestimmte Abteilungen unsrer psychischen Anlage zu schliessen. Stets ist es vielmehr die gesamte seelische Energie und Eigenart, und nicht ein abgegrenzter Teil des Menschen, die im einen wie im andern Lebensbezug aktiviert wird, nur dass die relative Eigengesetzlichkeit z. B. des staatlichen Lebens diesem Charakter andre Entfaltungsmöglichkeiten bietet als die des Familienlebens oder der Wirtschaft.

Richtigerweise sah deshalb der gereifte Dilthey in der Geschichte „ein Ordnungssystem, nach welchem ihr konkreter Wirkungszusammenhang aus einzelnen isolierbaren Gebieten besteht, in denen gesonderte Leistungen vollzogen werden" (XII, S. 166, dazu Litt, S. 384 f.). Auf diese objektive, nichtpsychologistische Gliederung der gesellschaftlichen Totalität gründet sich unsre Begriffsbildung.

Sind also die relativ eigengesetzlichen Gegenstandsformen auch nicht vermögenspsychologisch zu begreifen, so müssen sie doch als objektive Korrelate ewiger und allgemeiner Betätigungsformen des menschlichen Wesens verstanden werden. Denn Religion, Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft, Sittlichkeit, Recht finden sich, wenn auch kaum differenziert, bei allen Völkern aller Zeiten ebenso, wie die Grundstrukturen von Gemeinschaft, Gesellschaft, Kirche und politischer Selbstbehauptung. Die relativen Eigengesetzlichkeiten dieser Gegenstandsformen gehören also unter die Kategorie der Kulturbedingungen der sich selbst setzenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Von ihrer unbewussten oder bewussten Beobachtung ist die „Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens" abhängig.

Aus diesem wirklichen Leben des Menschen müssen deshalb die eigengesetzliche Struktur und Funktion des Staates wie der andern menschlichen Wirkungsformen verstanden werden. Will man aber das persönliche und gesellschaftliche Wirklichkeitsbild nicht von Grund aus verfälschen, so darf nicht eine Lebensfunktion zur Substanz und die andern zu blossen Funktionen dieser Substanz gemacht werden. Das wirkliche Leben des Menschen muss vielmehr als seine leiblich-seelisch-geistige Totalexistenz, als die totale Einheit sowohl seiner sexuellen, ökonomisch-technischen, pädagogischen, politischen, wie seiner religiösen, künstlerischen und sonstigen Lebensfunktionen aufgefasst werden. Denn alle diese äusseren und inneren Willenshandlungen zusammen machen die Wirklichkeit des Menschen aus, die gewiss historisch sehr verschieden akzentuiert ist, deren existentielle Anatomie aber niemals an den Einseitigkeiten und Verkümmerungen seiner Pathologie studiert werden dürfen.

Alle Lebensfunktionen des Menschen sind aber Sozialfunktionen; das heisst sie kommen dem Menschen nur in Gesellschaft der Menschen zu. Ausser ihnen wäre er nach dem klassischen Wert des Aristoteles entweder ein Gott oder ein Tier. Alle jene Lebensfunktionen sind aber Sozialfunktionen des Menschen auch in dem Sinne, dass sie, wenn auch in historisch verschiedenem Grade, bedeutsame Momente der sich erhaltenden und umgestaltenden Gesamtgesellschaft darstellen. Denn wenn wir auch hier und an andrer Stelle äussere und innere Willenshandlungen unterscheiden, so darf über dieser dialektischen Trennung nie die Einheit des wirkenden Menschen vergessen werden, der die verborgenen Kraftreserven seiner gesellschaftlichen Wirksamkeit

meist in einem Winkel seiner intimen Person zu besitzen pflegt.

Auch die Staatslehre ist auf eine Zerlegung des gesamtgesellschaftlichen Wirkungszusammenhanges angewiesen, sowohl um den Staat aus der gesellschaftlichen Totalität isolieren, wie auch, um ihn aus ihr nach Funktion, Struktur und Entwicklungstendenz verstehen zu können. Denn ganz unzweifelhaft ist es richtig, „dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des Geistes" (Marx, Vorw. z. Kritik d. pol. Ökonomie S. X). Denn nur dadurch, dass ich die Tätigkeitsform Staat in ihrer immanenten Bedeutung innerhalb des gesamtgesellschaftlichen Lebens begreife, vermag ich ihn überhaupt als eine besondere Form menschlicher Wirksamkeit von andern Tätigkeitsformen zu unterscheiden und begrifflich zu bestimmen. Die ganze Grösse des Marxismus in einer Zeit positivistisch verflachter, weil spezialistisch verkümmerter Tatsachenforschung beruht darauf, dass er dank der Hegelschen Dialektik im Verein mit einem ungeheuren Wirklichkeitsrespekt sich diese Totalitätsanschauung bewahrt hatte (vgl. Troeltsch, III, S. 32, 361 ff.). Seine ganze Einseitigkeit aber ist begründet in der kümmerlichen Auffassung der wahren menschlichen Wirklichkeit als ökonomischer Gattungsexistenz. Für ihn und seine ökonomische Zeit war diese Vereinheitlichung noch begreiflich, weil die ökonomisch-gesellschaftliche Wirksamkeit erstens immer noch ein, wenn auch überbetontes, so doch dialektisches Moment innerhalb der Totalität blieb und weil sie zweitens bei Marx vor allem die Aufgabe hatte, diejenige Wirkungsregion hervorzuheben, an der eine unmittelbar praktische revolutionäre Wirksamkeit einzusetzen hatte. Als aber seine Nachfolger — in Übereinstimmung mit dem bürgerlichen Positivismus ihrer Zeit — Hegel als „toten Hund" behandelten, seine Dialektik als Unsinn über Bord warfen und Marx auf neukantisch zu interpretieren begannen, da wurde erst aus dem ökonomisch-dialektischen Moment eine Art Ding an sich, aus der revolutionär ökonomischen Praxis gegenüber der kapitalistischen Totalität eine für alle Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen gültige, wenn auch praktisch nicht verpflichtende Theorie und aus der historischen Totalitätsauffassung der gesellschaftlichen Wirklichkeit als menschlicher Wirksamkeit die positivistische Milieutheorie eines Karl Kautsky. Denn dass die methodische epochemachende Tat des historischen Materialismus gerade die dialektische Totalitätsanalyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit war, konnte nur im Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie begriffen werden. Diesen Zusammenhang wiederhergestellt zu haben, ist das grosse, von den Bolschewisten allerdings am wenigsten begriffene Verdienst von Georg Lukács, dem Karl Korsch darin gefolgt ist. Lukács will mit Hilfe der dialektischen Vermittlungen die „immanenten Bedeutungen" erfassen, die den Gegenständen der bürgerlichen Gesellschaft zukommen;

es sollen also „die Gegenstände der Empirie selbst als Momente der Totalität, d. h. als Momente der sich geschichtlich umwälzenden Gesamtgesellschaft erfasst und verstanden werden" (S. 178 f., ferner 204 f., 236 ff.). Den Marxismus unterscheidet von der bürgerlichen Wissenschaft wesentlich nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Motive in der Geschichtserklärung, sondern der Gesichtspunkt der Totalität (S. 39).

Es wird heute kaum noch bestritten, dass die bürgerliche Gesellschaft, eben die gesellschaftliche Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts, den Totalitätscharakter des Lebens zerstört hat „zugunsten der Herrschaft einer Reihe einzelner nebeneinander bestehender reiner Zwecksysteme" (so z. B. Vierkandt, Hdwb. d. Soz. S. 153). Dieser Lebensform entspricht der positivistische Wissenschaftsbetrieb, der die gesellschaftliche Totalität in einzelne Sinn- und Wirkungszusammenhänge zerlegt, diese dann aber nicht als nur relativ eigengesetzliche Momente einer einheitlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit versteht, sondern — man denke etwa an Kelsens reine Rechtslehre — sie als völlig unabhängige, autonome, in sich geschlossene Systeme des Rechts, der Wirtschaft, des Staates fingiert, damit aber dem komplexen Zusammenhang des geschichtlichen Geschehens, wie Dilthey bekennt, „ratlos" gegenübersteht (VII, S. 169). Nicht etwa, dass Dilthey eine Gegenstandserfassung aus dem immanenten gesellschaftlichen Bedeutungszusammenhange heraus abgelehnt hätte. Das gerade Gegenteil ist der Fall; seine Schriften aus den Jahren 1907-1910 zeigen die immer erneuten, wenn auch einseitig spiritualistischen Bemühungen um dieses Problem. Immer wieder versucht Dilthey die Begriffsbildung zu gründen in der „auf der Grundlage des Wirkungszusammenhanges entstehenden Bestimmheit der Bedeutung eines Teiles für ein Ganzes" (S. 166, 238 ff.). Auch erkennt Dilthey an, dass der höhere Aggregatzustand des historischen Denkens darin besteht, dass „die Beziehung dieser analytisch ausgesonderten und theoretisch entwickelten Momente aufeinander erfasst wird".

Ratlos macht ihn aber das Problem der Totalitätsanalyse deshalb, weil er mit dem Verhältnis nicht fertig wird, in dem der Wirkungszusammenhang in Koexistenz und Sukzession menschlichen Geschehens mit dem universalgeschichtlichen Zusammenhang steht. Identifiziert dürften die beiden nicht werden; andernfalls wäre die Tatsache von Zahl und Tüchtigkeit der Kinder von Luther oder Schiller ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger, als ihre geistige Kulturbedeutung (S. 273). Nun ist aber der geisteswissenschaftliche Historiker tief davon erfüllt, dass das Bewusstsein „von der Relativität jeder Art von Glauben der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen ist" (S. 290); und deshalb muss er, dessen Skepsis über alle Bedeutungen souverän geworden ist, schliesslich jeden Masstab verlieren für die verschiedene Bedeutung, die Luther als Produzent von Kindern und von Kirchen besitzt.

Wie jeder konsequente Relativismus muss auch der bürgerliche Historizismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Agnostizismus enden. Nicht nur die Totalitätsauffassung, sondern auch die Erkenntnis des immanenten Sinnes der einzelnen Sozialfunktion muss unmöglich werden; denn voraussetzungsgemäss ergibt sich diese nur aus dem Verhältnis des einzelnen Moments zum Ganzen. In einer sinnentleerten Totalität können die einzelnen „Sinngebilde" keinen Sinn für das menschliche Leben haben. Denn keine Lebensfunktion ist uns nur gegeben, jede ist uns zugleich aufgegeben, jede ist Gegenstand einer auf die „Bestimmung des Menschen" und auf den Sinn des Ganzen bezogenen Gestaltung (vgl. Tillich, S. 58).

Deshalb ist auch die Beantwortung der Frage nach der Funktion des Staates innerhalb der konkreten gesamtgesellschaftlichen Gliederung nie eine bloss seinswissenschaftliche Feststellung. Meint die Staatslehre eine solche „Bestimmung des Menschen" als unwissenschaftlich ablehnen zu müssen, dann muss sie eben ihren kulturwissenschaftlichen Bankerott erklären; dann kann sie allerdings den Staat nur als „eine mit natürlicher Notwendigkeit zusammenwachsende Lebensgemeinschaft über den Einzelmenschen" betrachten und darf nach seinem Zweck oder Sinn ebensowenig fragen „wie die Naturwissenschaft nach einem Zweck der Gebirge, Meere, Pflanzen und Tiere" (R. Schmidt I, S. 146 f.).

Es ist der verhängnisvolle, aus dem mathematischen Wissenschaftsideal fliessende Irrtum des historischen und logistischen Positivismus, dass er dort, wo er keine „Allgemeingültigkeit", kein „Gesetz" feststellen kann, überhaupt kein wissenschaftliches Problem sieht. Weil der Sinn des Staates nicht mit mathematischer Objektivität erkennbar ist, sondern abhängig bleibt von seiner historischen Funktion innerhalb der geschichtlich wechselnden Gesamtstruktur des gesellschaftlichen Lebens, diese aber nicht wertfrei bestimmt werden kann, deshalb darf die Staatslehre, wenn sie sich nicht selbst preisgeben will, durchaus nicht auf die Sinnbestimmung des Staates verzichten und hat es auch bis zum 19. Jahrhundert niemals getan.

Damit wird die Staatslehre aber keineswegs zu einer normativen, am allerwenigsten zu einer normlogischen Wissenschaft. Denn nicht darum handelt es sich, dem Sein ein Sollen gegenüber zu stellen, sondern im Sein das zukunftsgestaltende Wollen zu erkennen. Die Staatstheorie fragt auch nicht, worin Hinz und Kunz ihre persönliche Bestimmung sehen, sondern welcher Willensgehalt der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit als gültige Entwicklungstendenz, als „wahre Wirklichkeit" zu setzen ist. Erst mit der übrigens unausweichlichen Annahme einer solchen Hypothesis gliedert und ordnet sich das gesamtgesellschaftliche Geschehen, so dass die Unterscheidung einzelner Wirkungszusammenhänge nach Funktion und Bedeutung möglich wird. Beantwortet kann die Frage nach der „wahren Wirklichkeit" nur

werden durch Angabe der Ziele, die das als „wahr" angenommene Wollen sich setzt, und damit im Zusammenhang durch ein Urteil über die Relevanz der natürlichen und Kulturbedingungen für die Setzung und Durchsetzung jener Ziele. Denn diese Bedingungen sind die einzigen objektiven Kriterien dafür, ob das menschliche Bewusstsein, das sich diese oder jene konkreten Ziele gesetzt hat, ein wahres oder ein falsches Bewusstsein ist.

Abzulehnen ist aber eine weitverbreitete Anschauung, die jene unpersönlichen Bedingungen der gesellschaftlichen Wirksamkeit zu wirkenden Subjekten metaphysiziert und zur wahren Wirklichkeit dadurch gelangen will, dass sie alle Lebensfunktionen des Menschen „letzten Endes" als Funktionen einer einzigen Bedingung, sei es der Wirtschaft, der Rasse, der Libido, der Idee usw. behauptet. Dieser Monismus ist Religionsersatz und schlechte Metaphysik, mit Wissenschaft hat er nichts zu tun.

In der Frage, welche Bedeutung der ökonomisch-technischen Wirksamkeit des Menschen für sein staatliches Handeln zukommt, bin ich allerdings — um nur einige Namen zu nennen — mit Tönnies, Max Weber, Scheler, Troeltsch (III, S. 361 ff.) der Meinung, dass die ökonomisch-technischen Tätigkeitsformen, die allerdings immer nur relativ unabhängigen Variablen, sozusagen das eiserne Skelett sind, dessen Erhaltung stets Voraussetzung und Grenze jeder, vor allem auch der staatlichen Gestaltung ist. Es ist nicht zu bestreiten, dass dieses gesellschaftliche Gerüst in hohem Masse strukturgebend ist für alle gesellschaftliche Wirksamkeit, wobei aber niemals vergessen werden darf, dass es rein ökonomisches Handeln nicht gibt. Denn jeder menschliche Akt ist durch die Totalität der konkreten Natur- und Kulturbedingungen mitgeformt und kann immer nur nach dem jeweils vorwiegenden Sinngehalt als ökonomisch, politisch-rechtlich oder sonstwie angesprochen werden. Selbst in den Brennpunkten der entwickelten kapitalistischen Verkehrswirtschaft handelt nicht der reine homo oeconomicus, sondern der wirkliche Mensch, der immer durch ausserökonomische Motive, wenn auch in geringem Grade, mitbestimmt wird.

Niemals kann deshalb der Staat lediglich als Funktion der Wirtschaft verstanden werden. Sicherlich hat die Wirtschaftsstruktur zur Staatsstruktur sehr enge und höchst aufschlussreiche Beziehungen, die aber weder den Charakter der Ausschliesslichkeit noch gar den der eindeutigen Verursachung tragen. Der Staat muss also aus der Totalität der gesellschaftlichen Wirklichkeit begriffen werden, innerhalb welcher das ökonomisch-technische Handeln nur ein, im kapitalistischen Zeitalter allerdings ausschlaggebendes Moment darstellt, ohne dessen Kenntnis eine fruchtbare Erforschung des Staates nicht möglich ist.

Dass Marx-Engels die „wahre Wirklichkeit" des Menschen in seine ökonomisch-technische Gattungsexistenz verlegen (Lit. Nachl. I, S. 384), ist nur dadurch zu verstehen, dass sie damit keinerlei

allgemeingültige Erkenntnis aussprechen, sondern lediglich den Inhalt desjenigen geschichtlich-gesellschaftlichen Wollens bezeichnen wollten, das eine sinnvoll-wirksame Umwälzung der konkreten kapitalistischen Klassengesellschaft bewirken soll. Dass diese Tendenz den Inhalt des wirkungskräftigsten politischen Wollens gerade unsrer Gegenwart bildet, sollte heute auch von denen nicht bestritten werden, die jene Tendenz bekämpfen. Dass es sich dabei aber um eine sinnvolle Entwicklungstendenz und nicht bloss um eine sinn- und richtungslose Veränderung handelt, ist nie und nimmer aus der Dialektik der „Produktionsverhältnisse" zu entnehmen. Das Entwicklungsziel „freier und gleicher Assoziation" der Menschen möchte Engels zwar als ein „durch ursächlichen Zusammenhang und momentane Rückschritte hindurch sich durchsetzendes Fortschreiten vom Niederen zum Höheren" darstellen (Feuerbach[5] S. 38); die sinnvolle Richtungsbestimmtheit dieses Werdens ist aber nur als Richtungsbestimmtheit menschlichen Wollens verständlich. Freiheit und Gleichheit als Willensinhalt lassen sich nicht aus ökonomisch-technischen Bedingungen erklären, sondern sind, wie wir gleich zeigen wollen, sehr wesentlich von relativ selbständigen geistesgeschichtlichen Bedingungen abhängig.

Gewiss hat der historische Materialismus recht, wenn er die Vorstellung ablehnt, als ob zu jeder Zeit jede Idee gesellschaftswirksam werden könnte. Der Geist bestimmt nur die Soseinsbeschaffenheit der Kultur. Das, was Material der konkreten Gestaltung, was gesellschaftliche Wirklichkeit wird, das bestimmt nicht der Geist, sondern die dumpferen Triebkräfte des Menschen und die durch sie bewirkten ökonomisch-technischen Produktionsverhältnisse, daneben aber auch die qualitativen und quantitativen Bevölkerungsverhältnisse und politischen Machtverteilungen (vgl. Scheler, Wissensformen S. 9 f.). Kann schon der Fortpflanzungstrieb nicht auf den Nahrungstrieb zurückgeführt werden, so ist das bei den entfalteten Lebensfunktionen des Kulturmenschen erst recht der Fall.

Vor allem empfängt der Mensch im Laufe der geschichtlichen Entwicklungen geistige Prägungen, von denen manche sein Wesen so tief formen, dass sie, zwar niemals unabhängig vom gesellschaftlichen Wirkungszusammenhang, der sie tradiert, wohl aber unabhängig von ihrer ursprünglichen Entstehung viele Generationen überdauern. Deshalb sind die religiösen, künstlerischen und sonstigen Formen des geistigen Lebens vielfach selbst dort, wo ihre ökonomische Genese ausser Zweifel steht, doch in ihrer Geltung, ihrer Vorbildlichkeit und Verbindlichkeit durchaus nicht dauernd von ihr bedingt. Für die Kunst hat diese Autonomie Marx selbst anerkannt; „die Schwierigkeit", meint er, „liegt nicht darin, zu verstehen, dass griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, dass sie für uns noch Kunstgenuss gewähren

und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten" (Kritik, S. XLIX.). Damit ist die relative Eigengesetzlichkeit der geistigen Prägung des Menschen grundsätzlich zugestanden, und es ist nicht einzusehen, warum nur der künstlerische und nicht z. B. auch der religiöse, sittliche und sonstige Lebensstil imstande sein sollte, sich relativ unabhängig von seiner Genese Geltung zu verschaffen. War es doch Engels selbst, der in dem bekannten Brief an C. Schmidt vom 27. X. 1890 sogar für die Sphäre des Rechts, deren enge Abhängigkeit von der Ökonomie unzweifelhaft ist, zugegeben hat, es ginge hier und zwar notwendig „die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche". Die gesamte Kultur ist einmal erreichte und festgehaltene Form, die formgebend auf Generationen wirkt. Eben in dieser geprägten, seelisch-geistigen Form, die lebend sich entwickelt, in der einheitlichen Verfestigung und Höherentwicklung eines Lebensstiles, der das vorgefundene vital-soziale Material formt, besteht Kultur und nicht in einer musealen Sammlung von objektivem Geist.

Mit der hier von Engels zugestandenen „besonderen Reaktionsfähigkeit der einzelnen Sozialfunktionen" ist aber selbst für denjenigen, der in aller Kultur nur eine Abspiegelung der Ökonomie oder irgend einer andern metaphysischen Ur-Funktion sehen will, das Problem einer Sinnbestimmung der einzelnen Lebensfunktionen innerhalb der gesellschaftlichen Totalität gegeben. Aufgabe der Staatslehre ist es, die Funktion des Staates innerhalb der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit zu erforschen.

V. DIE BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT

LORENZ V. STEIN, Gesch. d. sozialen Bewegung in Frankreich 1850, Neudruck 1921, 3 Bde., v. MOHL, Gesch. u. Literatur d. Staatswissenschaften 1855, 2 Bde., SOMBART, Der moderne Kapitalismus[2], Die gesellschaftlichen Schichtungen im Kapitalismus, Abt. IX d. Grundriss d. Sozialökonomik, BRIEFS, Sozialform und Sozialgeist d. Gegenwart, Hdwb. d. Soziologie S. 160 ff., GEIGER, Gesellschaft, ebd. S. 201 ff., TÖNNIES, Stände und Klassen ebda. S. 617 ff., MOMBERT, Zum Wesen der Klasse, Erinnerungsgabe f. Max Weber II, S. 239 ff., GIERKE, Joh. Althusius[3] 1913, TROELTSCH, Das stoisch-christliche Naturrecht u. d. moderne profane Naturrecht, N.W. IV S. 166 f., HELLER, Die politischen Ideenkreise der Gegenwart 1926.

Die Gesellschaft als reziproker Begriff zum Staat ist in der europäischen Geschichte eine sehr junge Erscheinung. Ihr Auftreten ist eng verknüpft mit der vollen Entfaltung der kapitalistischen Wirtschaftsform, der endgültigen Auflösung der ständischen Gesellschaftsordnung und dem Entstehen der „bürgerlichen Gesellschaft". Diese geschichtlichen Wirklichkeiten darf deshalb nicht aus dem Auge verlieren, wer den Kern des ungemein vieldeutigen Wortes Gesellschaft zu klären unternimmt.

Der umfangreiche „Katalog der Gesellschaftsbegriffe" (Geiger, S. 203 ff.) lässt sich zunächst in der Weise ordnen, dass man einen Gattungsbegriff der Gesellschaft heraushebt, der die menschliche Gattung und zwar als den abstrakten Inbegriff aller Formen des menschlichen Zusammenlebens, also soviel wie menschliche Verbundenheit überhaupt meint. Am Beginn des 19. Jahrhunderts hat dieser Gesellschaftsbegriff vor allem die grosse Bedeutung einer Korrektur des naturrechtlichen Begriffs vom isolierten Individuum. Zwar ist in dieser Verbundenheit überhaupt auch die Tönniessche Gemeinschaft mitgedacht; dank der noch immer und bis heute nachwirkenden rationalistisch-individualistischen Ausdeutung und unter dem Eindruck der Zersetzung aller überlieferten Sozialformen schwingt in diesem Gesellschaftsbegriff immer die Vorstellung der römisch-rechtlichen societas mit, die ja auch eine societas Jesu mitzuumfassen vermag. Die romanistische societas stellt aber ein Vertragsverhältnis der sich als juristisch freie und gleiche Vertragspartner gegenüberstehenden Rechtssubjekte dar, also die Verbindungsform, welche seit Hegel als die charakteristische Grundsstruktur der bürgerlichen Gesellschaft gilt.

In der Tat dachte die klassische Literatur und Dichtung, wenn sie abstrakt von der menschlichen Gesellschaft sprach, konkret immer an die gesittete europäische Menschheit ihrer Zeit, d. h. aber im wesentlichen an die bürgerliche Gesellschaft in humanistisch-universalistischer Betonung. Man meint damit die vom absoluten, tolerant gewordenen Staat freigelassene Sphäre des bürgerlichen Lebens, in welcher es zuerst seine Autonomie gegenüber der kirchlichen Orthodoxie und seine individualistische Freiheit auf geistig-literarischem, aber auch auf ökonomisch-kapitalistischem Gebiet gegen die feudal-absolutistische Herrschaft erstrebt und erkämpft. Bürgerliche Gesellschaft bezeichnet also das von der kirchlichen und staatlichen Autorität freie, herrschaftslose Leben des Bürgers. Den untauglichen Versuch, die bürgerliche Gesellschaft mit dem preussischen Absolutismus begrifflich zu vereinen, hatte in sehr interessanter Form § 2 I 1 ALR unternommen: „Die bürgerliche Gesellschaft besteht aus mehreren kleineren, durch Natur oder Gesetz, oder beide zugleich, verbundenen Gesellschaften und Ständen."

Die Herkunft des Gesellschaftsbegriffs aus der politischen Spannung der bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsforderung zum absoluten Staat und zu geburtsständischen Privilegien blieb unvergessen, solange die Freiheitsrechte für das Bürgertum politische Kampfziele blieben (vgl. Landshut, S. 82 ff. Forsthoff, Die öff. Körperschaft im Bundesstaat 1931, S. 8 ff.). Noch der jüngere Bluntschli wusste: „Der ganze Begriff der Gesellschaft im sozialen und politischen Sinne findet seine natürliche Grundlage in den Sitten und Anschauungen des dritten Standes. Es ist eigentlich kein Volksbegriff, sondern immerhin nur ein Drittenstandsbegriff, obwohl man sich in der Literatur schon daran gewöhnt hat, den Staat selbst mit der bürgerlichen Gesellschaft zu identifizieren" (Bluntschli-Brater, D. Staatswörterbuch S 246 ff.). Wie die Gesellschaft als Titel des Problemzusammenhanges von Freiheit, Gleichheit und Persönlichkeit in Deutschland zuerst bei Lorenz v. Stein (1842) bewusst wird und seitdem den eigentlichen Charakter der Soziologie bestimmt, hat in überzeugender Weise Landshut dargetan.

Seither ist das Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft das theoretisch und praktisch zu bewältigende Problem der abendländischen Politik. Für das abstrakt-liberale bürgerliche Denken bleibt die zum Universalbegriff erweiterte Gesellschaft nach dem Vorbild von Hegels undialektischem Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft" die vom Staat freigelassene, ja von ihm vorausgesetzte Sphäre des „natürlichen" freien Spiels der gleichen Kräfte. Oder aber der Staat wird, wie wir eben von Bluntschli hörten, mit der bürgerlichen Gesellschaft identifiziert, und zwar in der Weise, dass Hegels Staatsidee liberal aufgelöst wird und die bürgerliche Gesellschaft übrigbleibt als jenes System allseitiger Abhängigkeit der selbstsüchtigen Zwecke, das schon

Hegel bezeichnet hatte als den „äusseren Staat, — Not- und Verstandesstaat" (Rechtsphilosophie § 182, Zus. § 183). Für das sozialistische Denken bleibt dagegen die Gesellschaft ein konkret-historischer Begriff, durch und durch dynamisch-dialektisch, weil als Klassengesellschaft gerade durch ein Höchstmass von sozialer Unfreiheit und Ungleichheit gekennzeichnet und geladen mit den Herrschaftsspannungen, die nunmehr die Freiheits- und Gleichheitsforderungen des Proletariats zwischen Staat und Gesellschaft erzeugen (vgl. Freyer, S. 223 ff.).

Eine wirklichkeitswissenschaftliche Staatslehre kann den Staat nur aus der Totalität der konkret-historischen Wirklichkeit der Gesellschaft begreifen. Geist und Gestalt dieser wirklichen bürgerlichen Gesellschaft wird voll verständlich allerdings nur auf dem Hintergrund ihres Werdens seit Renaissance und Reformation. In diesen drei Jahrhunderten bis zur französischen Revolution bereiten sich die Entkirchlichung und Verdiesseitigung, der universale Individualismus und Liberalismus, die Voraussetzungen der egalitären Demokratie und der kapitalistischen Verkehrswirtschaft vor, die dann im 19. Jahrhundert erst voll zum Durchbruch kommen und die heutige Staatsstruktur entscheidend bestimmen. Wir müssen uns mit der Zeichnung einiger Grundlinien der vollentwickelten bürgerlichen Gesellschaft begnügen, die im Folgenden die Idee und die Wirklichkeit der bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft und Klassengesellschaft, sowie deren geistesgeschichtlichen Zusammenhang skizzieren.

Ihrer ökonomischen Idee nach ist die bürgerliche Gesellschaft die reine Tauschmarktgesellschaft gleicher und freier Wirtschaftssubjekte. Das Pathos ihres Freiheitsgedankens wird fundiert durch das Ethos einer Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, die jeder Person über sich und ihr Eigentum zukommen soll. Ihre Voraussetzung ist also zunächst die juristische Freiheit und Gleichheit der Personen. In voller, von allen herrschaftlichen Eingriffen ungestörter Vertragsfreiheit sollen sie miteinander wirtschaftlich verkehren und über ihr privates Eigentum verfügen. Mit der hochgesteigerten und immer wachsenden Arbeitsteilung der entwickelten Verkehrswirtschaft ist notwendig verknüpft eine entsprechende, auf Berechenbarkeit eingestellte Rationalisierung nicht nur der ökonomischen Arbeit, sondern möglichst aller, namentlich auch der politisch-rechtlichen Beziehungen. Die formale Kalkulierbarkeit wird ermöglicht durch die Geldwirtschaft. In diese geldwirtschaftlich kalkulierbaren Austauschbeziehungen gehen ausnahmslos alle Produkte und Produktionsmittel, namentlich auch alle körperlichen und geistigen Leistungen des Menschen ein. Die gesamte Produktion wird für den Erzeuger verwendbar ausschliesslich durch den indirekten, durch Geld vermittelten Tausch. Das Arbeitsprodukt hat für den Produzenten nur noch die Bestimmung, sich auszutauschen, es ist Ware geworden. In der kapitalistischen Warenwirtschaft erhalten auch Hand-

lungen und Unterlassungen, wie z. B. die Musse als Arbeitsruhe einen ökonomischen Charakter, der ihnen im System einer Bedarfsdeckungswirtschaft nicht zukäme.

Der Idee, richtiger der Ideologie nach entsteht der Zusammenhang der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft durch die freien Verträge souveräner Individuen als eine inhaltlich genau bestimmte und befristete Zweckverbindung. Die Gesellschaft ist sozusagen das Abfallsprodukt, das sich beim Zustandekommen aller Einzelverträge „von selbst" ergibt. Die einzige Norm, die anerkannt wird, ist das individuelle Selbstinteresse, die einzige Ordnung die Marktordnung, welche aus dem freien Zusammenspiel der Einzelinteressen hervorgeht.

In der Wirklichkeit der entwickelten Verkehrswirtschaft ist es notwendig begründet, dass sie für eine immer wachsende Zahl von Menschen alle wesensgestaltenden Lebenszusammenhänge irrationaler, gefühlsmässiger und traditionaler Art auflösen muss. Millionen von „Arbeitskräften" verlassen die festgefügten Ordnungen der Familie, der nachbarschaftlichen, der heimatlichen, der überkommenen beruflichen und kirchlichen Beziehungen und wandern zu den Standorten der Betriebe. Dort erleben sie zwar eine ungeheure Zahl von Freundbeziehungen, aber fast gar keine Gemeinschaftsverbundenheit. Nach ökonomisch-technischen Erfordernissen werden sie in den Produktionsprozess einkalkuliert und der Betriebsdisziplin unterworfen. Da dem Grundsatz nach jeder im Kapitalismus ein homo oeconomicus oder reiner Kaufmann ist, kann die auf ein blosses do-ut-des-Verhältnis gestellte freie Konkurrenz sich durch traditionale oder ausserökonomische Normen und Gemeinschaftsformen nicht binden lassen. Wer solchen wirtschaftsfremden Motiven sozialer, sittlicher, aber auch politischer Art sich zugänglich erweist, kommt in Gefahr, im kapitalistischen Wirtschaftskampf zu unterliegen. Jedenfalls hat bei übrigens gleichen Umständen den grössten Erfolg, wer durch das geringste Mass an ausserökonomischen Hemmungen behindert ist.

Die Idee des freien Spiels der selbstverantwortlichen Kräfte, des harmonischen Interessenausgleichs durch den freien Markt, sowie der gewaltlosen Konstituierung des Gesellschaftsganzen durch die sich von selbst einstellende Marktordnung, diese Ideen sind, soweit sie sich auf die Organisation von Staat und Gesellschaft beziehen, in Wahrheit die grossartigen Verhüllungen eines geradezu konträren Zustandes, rechtfertigende Ideologien, die zwar nicht den bewussten Zweck, wohl aber die Funktion haben, der bürgerlichen Gesellschaft ein gutes Gewissen zu verschaffen. Denn die wirkliche bürgerliche Gesellschaft kennt keinen freien Tauschmarkt, keine freie Konkurrenz, keine freie Selbstverantwortung und Selbstbestimmung, sie kennt vor allem keine herrschaftlose Formung des Gesellschaftsganzen durch das freie und gleiche Spiel der Kräfte. Die wirkliche bürgerliche

Gesellschaft ist Klassengesellschaft, zusammengehalten durch eine Klassenherrschaft, für die allerdings die Aufrechterhaltung der Freiheits- und Gleichheitsideologie lebensnotwendig ist. Die kapitalistische Klassengesellschaft ist nicht, wie ausnahmslos behauptet wird, dadurch gekennzeichnet, dass der „schwache" Staat sich aller Eingriffe in das Wirtschaftsleben enthielte. Auch diese Vorstellung gehört in das Arsenal der Verhüllungsideologien. Ist es doch derselbe Staat, der gleichzeitig in der klassischen Epoche des Imperialismus eine bis dahin unerhörte Macht entfaltet. Keineswegs Nichtintervention, sondern private Mobilisierung der staatlichen Macht und zwar zu sehr kräftiger Intervention auf dem Gebiete der Wirtschaft ist die wahre Parole der bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Um nur das ausschlaggebende Beispiel zu nennen: Unternehmer und Handarbeiter stehen sich gewiss als juristisch gleiche und freie Vertragspartner gegenüber; der Unternehmer ist aber Herr im eigenen Hause, d. h. als Produktionsmittelbesitzer verfügt er in seiner Fabrikordnung souverän über die Arbeitsordnung und kann zu ihrer Einhaltung auch jederzeit über alle staatlichen Machtmittel verfügen.

Je stärker die altgewohnten Herrschaftsformen zersetzt, je nachdrücklicher die öffentlichrechtliche Gleichheit betont und je ausschliesslicher zur gleichen Zeit die Herrschaft nur ökonomisch fundiert wird, desto deutlicher wird der Widerspruch, desto stärker der Widerstand gegen die Klassenherrschaft. Alle historisch bekannten Sozialordnungen kennen soziale Machtstufungen. Schon in den primitivsten Gesellschaftszuständen finden sich Herrschaftsverhältnisse, die namentlich auf die natürlichen Unterschiede von Alter, Geschlecht und persönlicher Fähigkeit zurückgehen. Soziale Klassen können diese Unterschiede allerdings schon deshalb nicht begründen, weil die damit verbundenen Privilegien weder erblich noch käuflich sind. (Vgl. Knabenhaus, Die polit. Organisation bei d. austral. Eingeborenen 1919). Unzweifelhaft ist erst recht jede höhere Kultur durch eine gesellschaftliche Rangordnung bedingt. Das Bestreben, die bürgerliche Klassengesellschaft zu rechtfertigen, geht nun dahin, die Klassenherrschaft als das Ergebnis der natürlichen Ungleichheit der Menschen zu behaupten, wenn man es nicht vorzieht, sie überhaupt zu leugnen, oder in irgendeiner Form als ständisch zu legitimieren. Die „natürliche" Überlegenheit der herrschenden Klasse wurde früher mehr darwinistisch, heute wird sie meist rassentheoretisch gerechtfertigt.

Sicher war auch die geburtsständische Herrschaftsordnung grossenteils ökonomisch bedingt gewesen und hatte zur wirtschaftlichen Bereicherung der herrschenden Stände geführt. Den sehr bedeutsamen politisch-psychologischen Unterschied zur Klassenherrschaft aber hat Sombart einmal in die Worte gekleidet: „Wer bist du? fragte man früher. Ein Mächtiger. Also bist du reich. Was bist du? fragt man jetzt. Ein Reicher. Also bist du mächtig".

(Kapitalismus I. S. 587). Wenn es heute zu agitatorischen Zwecken, und zwar aus entgegengesetzten politischen Motiven, üblich ist, Klasse und Stand zu identifizieren, so ist es die besondere Aufgabe der Wissenschaft, das Grundverschiedene der beiden Gebilde klarzulegen. Sie kann das nur, indem sie die Verschiedenheit der Bedeutungen feststellt, die den beiden Formen in den für sie charakteristischen gesellschaftlich-geschichtlichen Totalitäten zukommen. Mögen sich in einer geburtsständischen Gesellschaftsordnung periphere und lokale Klassenkämpfe und in einer Klassengesellschaft ständische Reste vorfinden; fruchtbare Begriffe des Standes und der Klasse lassen sich nur aus dem Gesamtzusammenhang einer geschichtlichen Situation gewinnen, die durch den Stand oder die Klasse ihre entscheidende Prägung empfangen hat.

Der Stand ist in Europa paradigmatisch entwickelt innerhalb der feudal-ständischen Gesellschaftsordnung. Ihr Gepräge wird bestimmt durch den höchsten Stand, der, wie schon der Name der ganzen Epoche und Struktur besagt, ökonomisch durch Landbesitz fundiert ist, Handel und Gewerbe als unstandesgemäss ablehnt und sich im connubium wie in seinen Ehrbegriffen von allen andern Ständen abschliesst. Seine Funktion innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen sieht er in der militärischen und politischen Führung. Der Erfüllung dieser Aufgabe verdankt er ursprünglich die für ihn charakteristische Ausstattung mit dauernden rechtlichen Herrschaftsprivilegien. Wie bei jeder gesellschaftlichen Funktion kommt es auch hier nicht in erster Linie auf den persönlichen Wert, sondern auf die gesellschaftliche Wirkung an. Auch diese wurde aber zum blossen Schein, als die Veränderung der Kriegstechnik, der Wirtschaftsform und der politischen Herrschaftsstruktur den Adel gesamtgesellschaftlich funktionslos machten. Es ist eine historisch sehr bezeichnende Ästhetisierung der adeligen Aufgabe, wenn Goethes ressentimentgeladener Wilhelm Meister an seinen Schwager Werner schreibt: „Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person alles gibt, so gibt der Bürger durch seine Persönlichkeit nichts, und soll nichts geben. Jener darf und soll nur scheinen; dieser soll nur sein“

Die geburtsständische Gesellschaftsform ist durch ihre ökonomische, rechtliche und geistige Struktur in ihrem Innern eine stabile Gestalt mit fester, rechtlich abgegrenzter Horizontalschichtung. Trotz aller Gegensätze und fortwährender Kämpfe wird die herrschaftliche Ständehierarchie als solche nicht bestritten. Innerlich längst ausgehöhlt, wurde diese Gesellschaftsordnung in Preussen-Deutschland endgültig zu Grabe getragen durch die in ihrer Wirkung liberalen Reformen des Freiherrn vom Stein.

Nunmehr konnte jeder, ohne Unterschied oder Beeinträchtigung des Standes, adelige, geistliche und bäuerliche Grundstücke in Besitz nehmen und ein bürgerliches Gewerbe betreiben. Freiheit der Person und des Eigentums, Vertragsfreiheit, Freizügigkeit beseitigten die letzten Reste der Stände- und Zunftordnungen,

ermöglichten das Anwachsen der Städte und schufen die rechtlichen Bedingungen der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft. Hat doch im Gegensatz zur ständischen die Klassenherrschaft juristische Herrschaftsgleichheit zur Voraussetzung; sie beruht also so gut wie ausschliesslich auf ökonomischer, allerdings erblich gesicherter Ungleichheit. Der Klasse fehlt in jeder Hinsicht die Geschlossenheit des Standes. In diesem Sinne ist allerdings richtig, dass zwischen den sozialen Klassen ein Wechsel „persönlich und in der Generationenfolge leicht möglich und typisch stattzufinden pflegt" (Weber, Wirtschaft und Gesellschaft S. 177). Eben diese, im Wesentlichen nur auf den mobilen Kapitalbesitz begründete und infolgedessen höchst labile Herrschaftslage unterscheidet vor allem die Klasse vom Stand und lässt die bürgerliche Gesellschaft als ein gestaltloses Gegeneinander und Durcheinander von dauernd wechselnden ökonomischen Interessenlagen erscheinen.

Für die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft als Klassenherrschaft sind entscheidend die Kontrahenten des industriellen Arbeitsvertrages. Hier stehen sich, juristisch frei und gleich, gegenüber derjenige, der das Kapital und damit das Wirtschaftskommando besitzt, und derjenige, der als geistiger oder manueller Arbeiter über nichts als seine Arbeitskraft verfügt. Hier entwickelt sich zuerst und am durchschlagendsten die gekennzeichnete Ordnungsidee des Liberalismus, welche mit möglichster Privatisierung der Wirtschaft zuletzt auch eine Privatisierung der staatlichen Macht bedeutet. Von hier aus ergreift die privatwirtschaftlich fundierte Klassenherrschaft alle andern wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gebiete. Ihre idealtypische Vollendung erreicht sie in der Herrschaft des Finanzkapitals. Kleinhandel und Kleingewerbe werden für den Gesamtaufbau der bürgerlichen Gesellschaft immer bedeutungsloser. Auch der Landwirtschaft drückt die kapitalistische Wirtschaftsweise ihren Stempel auf, kann sich hier aber mangels eindeutiger Überlegenheit des Grossbetriebs nicht restlos durchsetzen.

Das wachsende Heer des industriellen Proletariats kann weder als Stand, noch als spezifischer Beruf und deshalb auch nicht als Berufsstand angesprochen werden. Dort, wo aber gewisse Berufe noch ständische Einschläge bewahrt haben, wie beim Handwerker, Kleinbauer, Beamten, Gelehrten, haben sie für die Gesamtstruktur der Gesellschaft keine entscheidende Bedeutung. Der rasch wachsenden Angestelltenschaft, dem von manchen sogenannten neuen Mittelstand, fehlt zu einer gesellschaftswirksamen ständischen Funktion vor allem das besondere Standesbewusstsein, das sie im Innern zusammenhielte und nach aussen abgrenzte.

Zwar bleiben in der bürgerlichen Gesellschaft weder Arbeitnehmer noch Arbeitgeber in ihrer individualistischen Vereinzelung. Jene zwingt die konkrete Interessenlage dazu, der Vormachtstellung der Produktionsmittelbesitzer durch solidarische Gruppenbildung zu begegnen und sich in Gewerkschaften und Genossenschaften zu

organisieren. Diese Vereinigungen bleiben aber, ebenso wie die Arbeitgeberverbände und Kartelle, dem Grundsatz nach nur risikoverteilende Zweckverbände und haben weder den subjektiven Willen, noch die objektive Möglichkeit, eine die Gesamtgesellschaft gestaltende Sozialform zu produzieren.

Wo sie aber, wie in der Tat bei der sozialistischen Arbeitnehmerschaft, mehr sind als individualistische Interessenverbände und einen gemeinschaftsbildenden Geist hervorbringen, ist dieser nicht auf die Erhaltung, sondern auf die Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft gerichtet. Das liegt letztlich in der entscheidenden Tatsache begründet, dass die bürgerliche Klassenherrschaft vom ersten Tage an einer jeden Legitimationsgrundlage entbehrte. Die Legitimität der geburtsständischen Herrschaft war in all den Jahrhunderten ihrer Geltung grundsätzlich nie bestritten worden. Die Klassenherrschaft ist aber im Namen der Freiheit und Gleichheit „Aller" aufgerichtet worden. Ihrer Legitimationsgrundlage nach ist die bürgerliche Gesellschaft das herrschaftsfreie Spiel der gleichen Kräfte, kann also im Grunde keinerlei Herrschaft, am allerwenigsten eine Klassenherrschaft rechtfertigen. Der wesentliche Unterschied liegt deshalb im Bewusstsein von Stand und Klasse. Die Klasse will keineswegs eingeordneter Teil eines gegliederten, schicksalhaft verbundenen Ganzen, sondern sie will „Alles" sein. Schon zu Beginn der französischen Revolution kommt diese Eigenart des bürgerlichen Klassenbewusstseins in der berühmten Formulierung Sieyès' zum prägnanten Ausdruck: „Was ist der dritte Stand? Gegenwärtig nichts, in Wahrheit alles" (vgl. Freyer, S. 276 f.).

Erst durch dieses intentionale Klassenbewusstsein wird die bürgerliche Gesellschaft zu einem politischen Begriff und die Klasse zu einem entscheidenden Faktor der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit. Die Meinung aber, dass sich die objektive Klassenlage mit kausaler Notwendigkeit zu einem gefühlten oder bewussten Klassenunterschied und schliesslich zum Klassengegensatz entwickeln müsste, hat nur dann Berechtigung, wenn man eine notwendige Kontinuität der europäischen Geistesgeschichte mit in Rechnung stellt. Nur dann lässt sich von einem der Klassenlage adäquaten oder inadäquaten, von einem richtigen oder falschen Klassenbewusstsein sprechen. Don Quichotes Standesbewusstsein als irrender Ritter kann allerdings sehr einfach als falsch bezeichnet werden, weil die objektive Standeslage, an der es gemessen wurde, eine vergangene, also wohlbekannte war. Wie kann aber von einem richtigen Bewusstsein gesprochen werden, wenn eine Gesellschaftslage als Kriterium gilt, die eben noch nicht entwickelt ist? Der Massstab von wahr und falsch ist hier offenbar keine vergangene oder gegenwärtige Wirklichkeit, sondern eine, allerdings in der Gegenwart angelegte, ideale Entwicklungstendenz.

Der gesuchte Massstab des Klassenbewusstseins ist „Freiheit und Gleichheit", also die ureigene Legitimationsgrundlage der

bürgerlichen Gesellschaft, mit dem ihre Wirklichkeit in einen unlösbaren Widerspruch geraten ist. Ist es unbestritten richtig, dass die Klasse erst durch ihr Klassenbewusstsein zur gesellschaftlichen Wirksamkeit gelangt, so muss alles darauf ankommen, den Bewusstseinsinhalt und damit die Richtung des Klassenwollens zu erkennen. Denn die zukunftgestaltende Wirkung dieses Wollens vorausgesetzt, liegt in ihm und nur in ihm das „Bewegungsgesetz" der Geschichte. Aus den ökonomisch-technischen Produktionsverhältnissen allein lässt sich dieser Willensinhalt nicht entnehmen, so wichtig sie auch für die Erkenntnis der Wirksamkeit und Ausbreitung jener Gedanken gerade in diesem Zeitalter sein mögen. Wie alle Ideen entsteht auch der Inhalt des Klassenbewusstseins zuerst in den Köpfen einer Elite, die — was sehr bezeichnend ist — sich sehr oft gar nicht in der adäquaten Klassenlage befindet, sondern der bekämpften Klasse angehört. Sowohl die revolutionäre Ideenbildung der bürgerlichen wie erst recht die der proletarischen Klasse zeigt diese Eigenart. Durch diese Elite wird die geistesgeschichtliche Kontinuität aufrechterhalten. Lenin hat sehr genau darum gewusst. Dass durchaus keine kausalnotwendige Beziehung zwischen klassenmässigem Sein und Bewusstsein besteht, gibt er zu, indem er feststellt, es könne „von einer selbstständigen, durch die Arbeitermassen im Verlauf ihrer Bewegung selbst ausgebildeten Ideologie keine Rede sein Die sozialistische Lehre aber ist aus den philosophischen, historischen und ökonomischen Theorien hervorgegangen, die von gebildeten Vertretern der besitzenden Klassen, oder Intellektuellen, geschaffen worden sind" (W. W. IV, 2, S. 159 f., 169 ff.).

Es ist also gar nicht das eigene gesellschaftliche Sein, das jene Elite zum Bewusstsein bringt. In Wahrheit wendet sie Massstäbe, die durch den Gesamtzusammenhang der Geistesgeschichte ausgebildet sind, auf eine neue gesellschaftliche Situation an und erweist sich damit — auch gegen ihre Absicht — als Fortsetzerin der relativ eigengesetzlichen geistesgeschichtlichen Kontinuität. Deshalb kann auch das bürgerliche und proletarische Freiheits- und Gleichheitswollen nur auf dem Hintergrund der gesamten abendländisch-christlichen Geistesentwicklung richtig verstanden werden. Ist es doch eine ungemein oberflächliche, freilich heute sehr populäre Auffassung, welche die Freiheits- und Gleichheitsidee mit der französischen Revolution entstanden sein lässt und etwa in unsern Tagen endgültig begraben wähnt. Die Wurzeln dieses Sozialideals reichen ohne Unterbrechung bis in die Antike und sind in das europäische Bewusstsein zutiefst eingesenkt durch die gesamte Geschichte der christlichen Kirche.

Das ursprüngliche christlich-religiöse Gemeinschaftsideal eines überweltlichen Gottesreiches der Liebe war ein radikaler religiöser Individualismus, überzeugt von dem unendlichen und allein wesenhaften Wert der Einzelseele und eben deshalb von grundsätzlicher Gleichgültigkeit gegen die gesellschaftliche Wirk-

lichkeit, gegen das Reich von dieser Welt. Der Kirche gelang es, diese Indifferenz dadurch zu überwinden und das ihr aufgegebene Problem einer lebensmöglichen Auseinandersetzung mit dem sozialen Diesseits dadurch zu lösen, dass sie das Naturrecht der antiken Stoa übernahm und in ein christliches Naturrecht umwandelte. Die im römischen Weltreich entstandene stoische Lehre erblickte ihr kosmopolitisches Ideal in einer universalen Gemeinschaft, in der unterschiedslos alle Menschen gleich und frei, ohne Herrschaft und Privateigentum zusammenleben, ihr Triebleben durch den freien Gehorsam gegen das göttliche Vernunftgesetz beherrschend. Praktisch möglich war aber, so lautete die Lehre, dieses absolute Naturgesetz nur im goldenen Zeitalter gewesen. Für die von ihren Leidenschaften beherrschten Menschen dagegen erweist es sich als notwendig, das absolute in ein relatives Naturrecht zu ermässigen; dieses stellt vermittels der politischen Herrschaft, des privaten Eigentums und der Ehe eine positive Rechtsordnung sicher, für die aber das absolute Naturrecht immer das zur Annäherung aufgegebene Ideal bleibt.

Die christliche Kirche hat nun den Gedanken der gleichen und freien Gotteskindschaft sowie die Paradiesvorstellung verschmolzen mit dem absoluten Naturrecht der Stoa und ihrer Idee von der aurea aetas. Arbeit und Eigentum, Ehe, soziale Herrschaft und Ungleichheit werden christlich-kirchlich durch den Sündenfall erklärt und gerechtfertigt, so dass man nunmehr Staat und Recht als poena et remedium peccati zu würdigen vermochte. Auch im Thomismus sind Freiheit, Gleichheit und Gemeinbesitz die eigentlich christlichen Ideale, die allerdings unter den Bedingungen des Sündenstandes undurchführbar erscheinen. Indem alle soziale Ungleichheit als Strafe und Heilmittel der Sünde geglaubt wird, erfährt die weltliche Herrschaft eine ungeheure Stärkung ihrer Autorität. Sie besitzt sie jedoch, was nicht vergessen werden darf, nur dank der Forderung auf demütige Unterwerfung, welche die Kirche an den sündhaften Menschen stellte. Das christliche Naturrecht kann sich aber sofort in eine höchst revolutionäre Kritik aller bestehenden Machtverhältnisse verwandeln, wenn die kirchliche Autorität entweder lädiert wird oder auch selbst zu der Meinung kommt, dass das positive Recht dem absoluten Naturrecht widerstreitet. Für diesen Fall haben z. B. die Jesuiten Suarez und Mariana zum ersten Mal in der politischen Geschichte Europas auch Tyrannenmord zugelassen.

Wird aber gar die eigene Autorität der Kirche durch die Abnahme des Sündengefühls gelockert, der Glaube an die Verfinsterung der sündhaften menschlichen Vernunft erschüttert, so muss im gleichen Masse die legitimierende Kraft des relativen christlichen Naturrechts schwinden, die christliche Rechtfertigung der überlieferten Herrschaftsordnungen fragwürdig werden und der rational-kritische Gehalt des absoluten Vernunftrechts der

Stoa zum Durchbruch kommen. Das neuzeitliche Denken beherrscht nicht mehr der Gegensatz von göttlichem und menschlichem Recht, durch den das mittelalterliche Naturrecht gekennzeichnet war, sondern der Gegensatz von politischem Rechtszwang und diesseitig-menschlicher Vernunftkritik. Diese Verweltlichung des gesamten Lebensgefühls und aller Interessenrichtungen vollzieht sich in der Renaissance im engsten Zusammenhange mit den grossen gesellschaftlichen Umwälzungen jener Epoche. Cicero und Seneca werden wieder im Original lebendig und verbreiten die Lehren der römischen Stoa ohne jede christliche Einfärbung. Die grossen Erfolge, welche die menschliche Vernunft seit dem 15. Jahrhundert in den Naturwissenschaften und namentlich in der Astronomie aufweisen kann, ermutigt sie zu dem Glauben an die Erkennbarkeit eines Universalen, in Natur und Kultur herrschenden ordre naturel. Mit dem sich ausbreitenden Deismus wird eine immanente Weltauffassung verträglich, die Gott zwar noch als die ursprüngliche Ursache des Universums anerkennt, die einmal vorhandenen Vernunftgesetze der Natur und Gesellschaft aber seinem Willen gegenüber für autonom erklärt.

Der Gedanke einer gleichen Freiheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, ist spezifisch christlichen Ursprungs. In der Antike gab es zwei natürliche Möglichkeiten, Mensch zu sein: Freier oder Sklave. Durch die Verinnerlichung des Freiheitsbegriffs hat das Christentum zwar keineswegs die Sklaverei abgeschafft, aber eine gleiche und freie Menschenqualität anerkannt, die gerade deshalb, weil sie von allen gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängig war, sich auch wieder mit der Sklaverei vertrug. Auf die innere Freiheit, in der die religiöse Bestimmung lag, hatte aber jeder Mensch durch die blosse Tatsache, dass er Mensch war, den gleichen Anspruch. In diesem Sinne spricht auch Luther „Von der Freiheit eines Christenmenschen", obgleich er die äussere Unfreiheit des relativen Naturrechts in Anbetracht der Sündhaftigkeit der Menschen extrem konservativ betont.

Trotzdem hat die Reformation durch die ihr folgenden fürchterlichen Glaubenskriege, auch abgesehen von der calvinistischen Wirtschaftsethik, zur Verweltlichung des allgemeinen Bewusstseins sehr wesentlich mitgeholfen. Sicherheit und Frieden erwarteten die gequälten Menschen nur noch von einer Staatsmacht, die von jeder kirchlichen Legitimation unabhängig war. Geistesgeschichtlich bekommt schon vorher der alte Freiheits- und Gleichheitsgedanke einen profanen Inhalt; er wird politisch und bald auch, etwa von Thomas Morus, ökonomisch im Sinne eines rationalen Vernunftrechts verstanden. An die Stelle des transzendent-religiösen tritt eine diesseitig-menschliche Legitimation von Staat und Recht.

Aus der ursprünglich gleichen und freien Vernunft-Natur des Menschen wird ein immanentes Naturrecht deduziert, das nach

den berühmten Worten von Hugo Grotius so unveränderlich sein soll, dass es selbst von Gott nicht verändert werden kann. Das seit dem 17. Jahrhundert zur Herrschaft gelangende natürliche Vernunftrecht übernimmt vom christlichen Naturrecht den festen, noch im Marxismus nachwirkenden Glauben an einen Sinn in der Welt, an den schliesslichen Sieg des Vernünftigen und Guten, verdiesseitigt aber den Glauben und erwartet den Sieg durch die selbstherrliche Tat des Menschen, den es in Bezug auf Güte oder auch auf Vernunft mit einem bis dahin unerhörten Optimismus beurteilt. Finis vitae des mittelalterlichen Menschen war seine Vereinigung mit Gott gewesen. Die Bestimmung des neuzeitlichen Menschenlebens, auf deren Erfüllung grundsätzlich alle den gleichen Anspruch haben, wird die irdische Selbstgestaltung der Persönlichkeit, sowie als deren Voraussetzung die diesseitige Weltbearbeitung und Verfügungsmacht, das „Reich der Freiheit" als das Reich der „menschlichen Kraftentwicklung für eigene selbstgesetzte Zwecke". An die Stelle des Seelenheils tritt die salus publica, und der politisch-sozial verstandene Freiheits- und Gleichheitsanspruch wird zum angeborenen Menschenrecht. Alle, auch die autokratische Herrschaft wird jetzt immanent durch das „Volk" legimitiert, und der Staatsvertrag wird zum „Probierstein der Rechtmässigkeit einer jeden Staatsverfassung" (Kant).

Zunächst wird die politisch-soziale Forderung von Freiheit und Gleichheit auf die bürgerliche Klasse beschränkt, die sich mit dem „Volk" identifiziert. Und derselbe Locke, der in Übereinstimmung mit seiner Zeit als das Wesen des Menschen die Freiheit der Person und des Eigentums lehrt, sanktioniert in seiner Verfassung für Nord-Carolina Sklaverei und Leibeigenschaft (Jellinek, Erklärung d. Menschen- u. Bürgerrechte S. 31). In wie hohem Masse nun auch der Inhalt des christlichen Naturrechts von den Interessen der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt wird, zeigt die Erklärung von beinahe hundert Geistlichen der verschiedensten evangelischen Bekenntnisse, die im Jahre 1863 die Abschaffung der Sklaverei als einen Eingriff in die Pläne der göttlichen Vorsehung bezeichnete (Jellinek, Staatsl. S. 191, A. 1.).

Trotzdem konnte es die bürgerliche Gesellschaft, die selbst keine andre Herrschaftslegitimation besitzt, nicht verhindern, dass die immanente Logik der politisch-sozialen Freiheits- und Gleichheitsforderung im Zeitalter des entwickelten Kapitalismus sich auch im Proletariat auswirkte. Sobald einmal aus der inneren Freiheit und Gleichheit der christlichen Persönlichkeit vor Gott überhaupt gesellschaftlich-politische Konsequenzen gezogen wurden, konnte die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr als endgültige Ordnung gelten.

Hegel hatte bereits diese wahre Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft fast in allen Punkten richtig gesehen. Er nennt sie den „Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle", in ihr sei jeder nur „sich Zweck, alles andre ist ihm nichts". Sie

entwurzle den Menschen, indem sie ihn den Banden der Familie entreisse. Kapitalkonzentration und Proletarisierung sieht er bereits als sich gegenseitig bedingend; „wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse und Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt". „Das Herabsinken einer grossen Masse unter das Mass einer gewissen Subsistenzweise bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die grössere Leichtigkeit, unverhältnismässige Reichtümer in wenige Hände zu konzentrieren, mit sich führt". Er erkennt, dass „bei dem Übermasse des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, dem Übermasse der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern". Was Hegel aber nicht sah und bei dem damaligen Stande der Wirtschaftsgesellschaft wohl auch nicht sehen konnte, das war die dialektisch-revolutionäre Wirkung aller der von ihm geschilderten Zustände. Dass „die wichtige Frage, wie der Armut abzuhelfen sei, eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende ist", wusste er allerdings. Als einzige Lösungsmöglichkeiten sieht er aber den im 19. Jahrhundert tatsächlich beschrittenen Weg des Kolonialimperialismus (Treitschke, Deutsche Geschichte IV, 251). Als das direkte Mittel gegen die Armut aber habe man, wie Hegel betont, in England dies erprobt: „die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen" (Rechtsphilosophie, insb. §§ 243 ff. u. Zus., vgl. Heller, Hegel und die deutsche Politik, Ztschr. f. Politik XIII, S. 132).

Es muss betont werden, dass Hegel unter die Kategorie der so drastisch geschilderten bürgerlichen Gesellschaft keineswegs nur die Wirtschaft, sondern auch die gesamte Sphäre des Privatrechts, der Justiz und der Polizei rechnet. Wenn der preussische Staatsphilosoph auf diesen Gebieten ein durchaus „westlicher" Liberaler blieb, wenn der klassische Dialektiker gerade hier undialektisch dachte, die bürgerliche Gesellschaftsordnung für endgültig und die jahrtausendalte Naturrechtstradition für tot hielt, so bietet er uns eines der grossartigsten Beispiele für die gesellschaftlich-geschichtliche Standortsgebundenheit eines jeden Denkens.

Für Hegel blieb die einzig wahre Wirklichkeit die Wirklichkeit der Idee, der Staat in seiner damaligen Gestalt. Erst für seinen Schüler Lorenz v. Stein wird die bürgerliche Gesellschaft „der wahre Quell aller Freiheit und Unfreiheit", und der wirkliche Staat,

unvermögend „eine Stellung ausserhalb der Gesellschaft einzunehmen", ist nur „die Konsequenz oder die Erscheinung der Gesellschaftsordnung im Organismus der Staatsgewalt". Es muss aber hervorgehoben werden, dass Stein auch die wahre Wirklichkeit der historisch-politischen Idee richtiger wertete als Hegel, wenn er gerade die revolutionierende Wirkung der Freiheits- und Gleichheitsforderung innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft erkannte und den Ursprung dieser Forderung in den Grundvoraussetzungen des „christlich-germanischen" Lebens sah (I. S. 51, 69, 11).

Damit wurde die innere Unhaltbarkeit dieser durchaus revolutionären Klassengesellschaft zum eigentlichen Thema einer neuen Wissenschaft, der Soziologie, die deshalb nicht mit Unrecht als Oppositionswissenschaft bezeichnet wird (Freyer, S. 285 ff.). Für alle grossen Soziologen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, nicht etwa nur für Marx und Engels, war der dialektische Gehalt der Klassengesellschaft Ausgangspunkt ihrer Wissenschaft und der Widerspruch von formeller und materieller Freiheit und Gleichheit das den Gegensatz von Staat und Gesellschaft beherrschende Problem. Nachdem die Franzosen in einem halben Dutzend von politischen Revolutionen und juristischen Verfassungen an der faktischen Ungleichheit und Unfreiheit so gut wie nichts geändert hatten, kommt Marx um 1859 zu dem Ergebnis, dass Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind, noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, „sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen „bürgerliche Gesellschaft" zusammenfasst, dass aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Ökonomie zu suchen sei" (Vorwort).

Damit ist, ganz gleich wie man den ökonomischen Nachsatz wertet und welchen Grad von gesellschaftlicher Wirkung man der geistigen Prägung des Menschen zuerkennt, zunächst einmal diejenige konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit bezeichnet, aus der heraus der wirkliche Staat der Gegenwart begriffen werden muss. Eine ökonomische Vereinseitigung dieser Wirklichkeit ist nicht weniger und nicht mehr abzulehnen, als irgendeine der vielen naturalistischen und idealistischen, etwa juristischen Einseitigkeiten, wie sie heute in der Staatslehre herrschend sind. Der triviale Einwand, dass die Totalität der bürgerlichen Gesellschaft wie jede andre Wirklichkeit nur in Teilinhalten dem Denken erfassbar sei, verkennt die methodische Bedeutung, die eine Akzentuierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit als Totalität gerade in unsrer Zeit hat.

Im Besonderen ist sich die vorliegende Staatslehre bewusst, dass sie ihrer methodischen Forderung einer Staatserkenntnis aus der konkreten gesellschaftlichen Totalität heraus schon der fast überall mangelnden Vorarbeiten wegen nur andeutungsweise zu genügen vermag.

DRITTER ABSCHNITT:

DER STAAT

I. GESCHICHTLICHE VORAUSSETZUNGEN DES HEUTIGEN STAATES

GIERKE, Deutsches Genossenschaftsrecht I, 1868, SCHRÖDER-V. KÜNSTBERG, Lehrb. d. deutsch. Rechtsgeschichte[6] 1922, L. M. HARTMANN, Ein Kapitel vom spätantiken u. frühmittelalterlichen Staat 1913, v. BELOW, Der deutsche Staat d. Mittelalters[2] 1925, dslb., Die Ursachen d. Rezeption d. röm. Rechts in Deutschland 1905, KEUTGEN, Der deutsche Staat d. Mittelalters 1918, WEIMANN, Der deutsche Staat d. Mittelalters 1925, SPANGENBERG, Vom Lehnsstaat zum Ständestaat 1912, LABAND, Die Bedeutung d. Rezeption d. röm. Rechts f. d. deutsche Staatsrecht, Strassburg. Rektoratsrede 1880, v. BEZOLD-GOTHEIN-KOSER, Staat und Gesellschaft der neueren Zeit, 1908.

Um das eigenartige Gewordensein des heutigen Staates zu verstehen, ist es, wie (S. 28) gesagt, nicht erforderlich, seine „Vorläufer" bis in uralte Zeiten oder gar in die menschliche Urzeit zurück zu verfolgen. Wo solche Versuche unternommen wurden, ging in der Regel das verloren, worauf es uns besonders ankommt: das historische Bewusstsein davon, dass der Staat als Name und als Wirklichkeit etwas geschichtlich durchaus Einzigartiges ist und in dieser seiner neuzeitlichen Individualität nicht in frühere Zeiten hineingeschmuggelt werden darf. Wohin die retrospektiven Projektionen des Staatsbegriffs schliesslich führen, zeigen die spekulativen Ausführungen über den Ursprung des Staates, die manche unsrer Historiker so sehr lieben (vgl. etwa Rachfahl, Staat, Gesellschaft, Kultur u. Geschichte 1924, S. 31 f., Keutgen, S. 3 ff.). Eduard Meyer zieht nur aus der allgemeinen Ausweitung der Staatsbegriffs die entsprechenden Folgerungen, wenn er den Staat nicht, wie die andern, mit dem Menschen entstehen lässt, sondern ihn sogar als denjenigen sozialen Verband bezeichnet, „welcher der tierischen Horde entspricht und seinem Ursprung nach älter ist als das Menschengeschlecht überhaupt, dessen Entwicklung erst in ihm und durch ihn möglich geworden ist" (Gesch. d. Altertums[5] I, 1 4, 1925, S. 11, über Tierstaaten S. 6/7). Es liegt auf der Hand, dass durch diese grenzenlose Ausweitung der historische Staatsbegriff völlig denaturiert und unbrauchbar wird.

Um die politischen Verhältnisse der Vergangenheit uns nahe zu bringen, gibt es letztlich gewiss kein anderes Mittel, als sie an den Begriffen zu messen, die das Denken der Gegenwart aufstellt (v. Below Staat, S. 108 f.). Dieses Mittel darf aber, soll es nicht völlig verzerrte Bilder der Vergangenheit ergeben, nur mit der grössten Vorsicht und in dem Bewusstsein gehandhabt werden, dass unsre

heutigen politischen Begriffe einer entfernteren Vergangenheit prinzipiell inadäquat sind.

Auch wenn man sich darauf beschränkt, den Staat der Gegenwart aus seinen unmittelbaren historischen Voraussetzungen zu begreifen und ihn zu konfrontieren versucht mit den politischen Gebilden des Mittelalters, die damals Reich oder Land hiessen, zeigt sich sofort, dass die Bezeichnung „mittelalterlicher Staat" mehr als fragwürdig ist. Belows wertvolle Korrekturen der naturrechtlichen und insbesondere der Hallerschen Auffassung der politischen Welt des Mittelalters mögen in allen Punkten zutreffen. Bestehen bleibt die Tatsache, dass es einen Staat im Sinne einer nach aussen und innen verselbständigten, mit eigenen Machtmitteln kontinuierlich wirksamen Herrschaftseinheit, die territorial und personell scharf umrissen gewesen wäre, während eines halben Jahrtausends im Mittelalter nicht gegeben hat.

Die Historiker pflegen nach dem Vorbild Gierkes den „Ständestaat" des Mittelalters als dualistisch zu bezeichnen (Spangenberg S. 36, A. 1). Ihr Masstab ist der Machtmonismus des heutigen Staates, an dem gemessen allerdings die politische Machtverteilung des Mittelalters nicht als dualistisch, wohl aber als pluralistisch, besser noch mit Hegel als „Polyarchie" (W.W. IX, S. 403) gekennzeichnet werden muss. So ziemlich alle Funktionen, die der neuzeitliche Staat für sich beansprucht, waren damals auf die verschiedensten Träger, auf die Kirche, den grundbesitzenden Adel, die Ritterschaft, die Städte und sonstige Privilegierte verteilt. Durch Verlehnung, Verpfändung und Immunitäten waren nach und nach dem Reich fast all eHoheitsrechte entzogen worden und auf andre — nach unsern Begriffen — private Träger übergegangen. Das monarchische Oberhaupt des Feudalstaates besitzt schliesslich nur noch sehr wenige unmittelbare Herrschaftsrechte. Im Wesentlichen ist es auf die Dienste der weitgehend verselbständigten Lokalgewalten angewiesen, welche die Gebietsbewohner ihrer eigenen Herrschaft unterworfen und den unmittelbaren Geboten der Zentralgewalt entzogen haben. Selbst die Gerichtsbarkeit, die wir als die ureigenste Funktion der Staatsgewalt anzusehen gewohnt sind, war zum grössten Teile übergegangen in „private Hand" (Below, Staat S. 244).

Die mittelalterlichen Reiche und Länder waren nach innen und auch nach aussen sozusagen nur intermittierend, in langen Jahrhunderten sogar nur ausnahmsweise politische Machteinheiten. Der damalige „Staat" konnte seine Ordnung „nicht ununterbrochen aufrecht erhalten, sondern nur zeitweise, von Fall zu Fall eingreifen, um die Störung der gewollten Staatsordnung rückgängig zu machen" (Hartmann S. 16). Seine Macht war nach innen durch die zahllosen feudalen, ständischen und städtischen Herrschaftsträger, nach aussen durch die Kirche und den Kaiser empfindlich beschränkt.

In der Antike hatten Staat und Kirche, politischer und Kultur-

verband eine ungeschiedene Einheit gebildet; jede Polis besass ihre eigenen Götter. Durch den jüdisch-christlichen Monotheismus war eine universale, von den politischen Grenzen unabhängige Kirche geschaffen worden, die ein breites Gebiet des persönlichen und öffentlichen Lebens der Herrschaft des politischen Verbandes entzog und bis heute ihm nicht zugesteht. Im Mittelalter beansprucht die Kirche aber von allen Menschen, auch von den politischen Herrschern, einen ausserstaatlichen, dennoch aber politischen Gehorsam und wusste sich ihn in vielen Fällen durch wirksame spirituelle oder auch physische Machtmittel zu erzwingen. Sie beschränkte so die politische Gewalt des Mittelalters nicht nur nach aussen, sondern, auf dem Umweg über den Klerus, noch viel stärker innerpolitisch. Ihre Überlegenheit beruht nicht zuletzt darauf, dass sie in einer Welt feudaler Machtzersplitterung jahrhundertelang die einzige monistische Herrschaftsorganisation darstellte. Den Höhepunkt und zugleich den beginnenden Zusammenbruch der päpstlichen Oberherrlichkeit bezeichnet die Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII. (1302) und die im Jahre darauf erfolgende Gehorsamsaufkündigung Philipps von Frankreich. Die endgültige und allgemeine Verselbständigung der Staatsgewalt gegenüber der Kirche hatte, auch für die katholischen Staaten, die Reformation zur Folge.

Das Mittelalter weiss auch nichts von einer Vielzahl souveräner Staaten, die juristisch gleichberechtigt nebeneinander stehen. Alle politischen Gebilde Europas gelten vielmehr als dem Kaiser untergeordnet, ein Anspruch, der im Mittelalter keineswegs ausschliesslich in Theorie bestand und noch zu Beginn der Neuzeit zur Gründung, beziehungsweise zur Reorganisation der Reichsgerichte in Wetzlar und Wien führte.

Weitaus am wirksamsten haben aber die adeligen, ritterlichen und kirchlichen Feudalherrn und späterhin auch die Städte die Entstehung einer festen politischen Organisation und einer selbständigen Staatsgewalt zu verhindern gewusst. Schon in der Merowingerzeit hatte sich die Tendenz zur Privatisierung der Staatsmacht durch Vererbung des Grafenamtes und damit der Gerichtsgewalt bemerkbar gemacht. Mit der Auflösung des karolingischen Weltreiches aber setzt auf dem Kontinent eine beinahe hemmungslose Feudalisierung der königlichen Ämter ein. Das Ergebnis ist schliesslich ein Agglomerat von zahllosen grösseren, kleineren und kleinsten Herrschaftseinheiten, die untereinander meist nur durch das sehr lockere Lehensband vertraglich zusammenhängen. Der Staatsvertragsgedanke des späteren Vernunftnaturrechts hat hier seine starke, durchaus deutschrechtliche Wurzel. Sicherlich hat jeder Deutsche zu jeder Zeit einem Zwangsverband angehört (Below, Staat S. 243). Damit ist aber für jene Zeiten nur gesagt, dass im feudalisierten „Staat" jede seiner Baronien einen „Staat für sich" bildete (Keutgen S. 14). Ein einheitliches Untertanenverhältnis, eine einheitliche Rechtsordnung und eine einheitliche

Staatsgewalt in unserm Sinne kennt der Feudalstaat nicht. Die Hofgerichte der Grundherren, die Immunitätsjustiz des Klerus, die Volksgerichte, die Stadtgerichte und das Königsgericht urteilen fast völlig unabhängig voneinander nach ihren eigenen Rechtsvorstellungen.

Der Ständestaat überwindet zwar die vielfältige Machtzerreissung insofern, als er die ständischen Machthaber in Korporationen, den Reichs- und Landständen, zusammenfasst. Er überwindet sie aber nur zu dem Zwecke, um diese Machtkörper dem Fürsten als gefährlichere Gegner entgegensetzen zu können. Wie alle grossen politischen Veränderungen geht auch diese zurück auf eine soziale Umwälzung während des 13. Jahrhunderts. An die Stelle des alten geburtsrechtlichen Adels, der um diese Zeit grösstenteils ausgestorben ist, treten die neuen Berufsstände: der Ritterstand, der aus den unfreien Dienstmannschaften aufsteigt und Teile des alten Adels aufnimmt, sowie das städtische Bürgertum, das durch die Entstehung der Geld- und Kreditwirtschaft zur Macht gelangt. Die politischen Ämter und Herrschaftsrechte werden weiterhin als nutzbares Eigentum mit Grund und Boden vererbt oder selbständig veräussert. Dadurch haben auch Ritter und Städte die Möglichkeit, von den meist arg verschuldeten Fürsten öffentliche Nutzungen, Ämter und Rechte zu erwerben. Vor allem entziehen die neuen Stände den Fürsten dadurch die ökonomische Basis ihrer Macht, dass sie ihnen seit dem Ende des 13. Jahrhunderts das Besteuerungsgesetz fast völlig rauben (Spangenberg S. 46 ff., 86). Im 14. Jahrhundert werden die ständischen Einungen zu internationalen Interessenverbänden des Klerus, der Ritter und der Bürger, die überall die politische Geschlossenheit der Territorien durchbrechen.

Damit vollendet sich der Dualismus des ständischen „Staates", der eigentlich aus zwei oder mehr von einander unabhängigen Machtorganisationen besteht. Kaum ein einziger Begriff des modernen Staatslebens passt auf dieses Gebilde. Beide Parteien, Fürsten und Stände, behaupten, das bessere Recht zu haben; beide verfügen über einen vollständigen eigenen Machtapparat, über eigene Beamten, Gerichte, Finanzen, ja nicht selten sogar über ein eigenes Heer und eigene Gesandte (Gierke I, S. 535 ff.). Die Kriege der Landesherren haben oft den Charakter blosser Privatfehden, die sie mit Unterstützung der wenigen noch dienstpflichtigen und gehorsamen Vasallen, ihres Hofgesindes und geworbener Söldner ausfechten. Mit ihren Ständen verhandeln die Fürsten wie mit gleichberechtigten Bundesgenossen und müssen sich, um sich gegen ihre eigenen Untertanen zu behaupten, oft mit andern Territorialherren verbünden. An heutigen Staatsvorstellungen gemessen ist es keine Übertreibung, wenn Laband behauptet, seit dem 13. Jahrhundert habe es in Deutschland keine wahre Staatsgewalt gegeben (S. 37). Die politische Zerrissenheit, die andauernden Kämpfe der Stände untereinander und gegen den Fürsten

erzeugten eine allgemeine Friedlosigkeit und furchtbare Rechtlosigkeit. „Ein allgemeiner Krieg aller gegen alle entsprang dem Innern der Nationen" (Ranke, Gesch. d. roman. u. germ. Völker S. XXXII).

Die monistische Staatsgewalt der Neuzeit entwickelte sich in national sehr verschiedenen Formen und Etappen. Am frühesten überwindet England die politische Zersplitterung. Es ist das einzige Reich, in welchem dank der Energie der Normannenkönige bereits im 11. Jahrhundert innerhalb der Lehenshierarchie eine verhältnismässig straffe politische Organisation gelang. Ein verfrühtes Vorbild des modernen Staates schuf in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts der geniale Friedrich II. in Sizilien, indem er Heer, Justiz, Polizei und Finanzverwaltung radikal entfeudalisierte und bürokratisch zentralisierte. Als die eigentlichen Geburtsstätten des modernen Staates und des ihm entsprechenden Bewusstseins müssen aber die oberitalienischen Stadtrepubliken der Renaissance gelten. In Florenz war Nicolo Machiavelli beheimatet, dessen „Principe" den Namen lo stato als Bezeichnung für den neuen politischen status in die Literatur einführte (Jellinek, Staatslehre S. 132 f.), wie dieses Buch auch am eindrucksvollsten die neuzeitliche ragione di stato oder Staatsräson analysierte.

Das neue Wort „Staat" bezeichnet sehr treffend eine durchaus neue Sache. Denn seit der Renaissance entwickeln sich auf dem europäischen Kontinent die bis dahin territorial verschwommenen, lose und intermittierend zusammenhängenden Polyarchien zu kontinuierlichen, straff organisierten Machteinheiten, die nur ein einziges und zwar stehendes Heer, eine einzige und durchgreifende Beamtenhierarchie und eine einheitliche Rechtsordnung kennen, sowie über eine allgemeine Untertanenschaft verfügen. Durch die Konzentration der militärischen, bürokratischen und ökonomischen Herrschaftsmittel zu einer politischen Leistungseinheit — ein Vorgang, der zuerst ermöglicht wird in Oberitalien durch die dort am frühesten entwickelte Geldwirtschaft, — entsteht jener relativ statische Machtmonismus, der den neuzeitlichen Staat vom mittelalterlichen Land charakteristisch unterscheidet.

Die politischen Verbände des Mittelalters waren verteidigt, beherrscht und verwaltet worden von Personen, welche die militärischen, gerichtlichen und sonstigen Verwaltungsmittel wie Naturalien, Geld, Waffen, Pferde, Gebäude usw. zumeist als Eigentum besassen. Der alte Heerbann hatte nur Fusstruppen verfügbar gemacht. Als durch die Kampfesweise der Sarazenen und Ungarn Reiterheere notwendig wurden, verschaffte sie sich der Fürst durch Verlehnung von Grundbesitz und Hoheitsrechten. Diese berittenen Lehensleute bildeten eine „private Truppe" des betreffenden Lehensherrn (Below, Staat S. 287). Der Lehensmann bestritt die militärische Ausrüstung für sich und für seine Vasallen und Hintersassen ebenso aus seinem eigenen Lehnsgut, wie auch die Kosten und Sporteln der von ihm geübten Hoheits-

verwaltung, namentlich der Gerichtsbarkeit, im wesentlichen nur seine Tasche angingen. Die Grundlage seiner vasallitischen Macht war der erblich gewordene Feudalbesitz. Durch ihn wurde ihm die Privatregie der militärischen und zivilen Verwaltung ökonomisch ermöglicht; durch ihn wurde er aber auch wirtschaftlich und — vornehmlich durch die Ausrüstung der Kriegsleute, auf die der Lehensherr angewiesen war, — in vielen Fällen auch militärisch-politisch von diesem unabhängig gestellt. Das Recht des Belehnten am Lehensobjekt einschliesslich der Hoheitsrechte entwickelte sich fast zum privatrechtlichen Eigentum, und der Lehensherr verlor im Amtsbereich des Belehnten zuletzt völlig das Recht zu eigener Handhabung der Amtsgewalt. Da die Feudalverfassung eine vielfältige Hierarchie von Privilegierungen darstellte und der Lehensherr immer nur auf dem Umweg über den Lehensträger über dessen Untervasallen und Hintersassen gebot, war er zuletzt allein auf die nur allzuoft versagende Lehenstreue seines unmittelbaren Gefolgsmannes angewiesen. So beruhte auch die überlegene Macht des Landesherrn, von ethisch-politischen Bindungen abgesehen, zum nicht geringen Teil darauf, dass er über einen grossen Grundbesitz mit eigener Hoheitsverwaltung verfügte.

Die organisatorische Entwicklung zum modernen Staat ist gekennzeichnet durch die Überführung der sachlichen Herrschafts- und Verwaltungsmittel aus Privatbesitz in öffentliches Eigentum, durch Enteignung der als subjekte Rechte geübten Herrschaftsgewalt zugunsten des absoluten Fürsten und sodann des Staates (vgl. Max Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft S. 124 ff., 650 ff.).

Durch Schaffung eines stehenden Söldnerheeres, das auch wirtschaftlich dauernd von der Soldzahlung abhängig bleibt, macht sich der Herrscher vom Zufall der Lehenstreue unabhängig und stellt damit die militärische Machteinheit des Staates her. Das Rittertum hatte durch die veränderte Kriegstechnik seine politisch-militärische Funktion verloren. Etwa seit den Hussitenkriegen ist die ritterliche Kampfesweise entwertet durch die wachsende Verwendung der Geschütze und Handfeuerwaffen, des Fussvolkes und der Söldnertruppen. Die Kostspieligkeit der neuen Waffentechnik erforderte eine zentrale Beschaffung der Kriegsmittel, die aber eine Reorganisation des Finanzwesens zur Voraussetzung hatte. So gab die machtpolitisch notwendige Schaffung stehender Heere in den meisten Gebieten den Anstoss zu einer bürokratischen Durchbildung der Finanzverwaltung. Mit ihrer Hilfe wird das intermittierende Lehensheer mit seiner beschränkten und unsicheren Dienstleistung ersetzt durch eine kontinuierliche und straffe Heeresorganisation, deren Kriegsmittel in der Hand des Staates konzentriert sind. Noch bis zum Tilsiter Frieden erhält sich als letzte Erinnerung an das alte Feudalheer der preussische Kompagniechef, der die militärische Ausrüstung seiner Abteilung als Eigentümer besitzt.

Auch auf allen andern Gebieten erwiesen sich die feudalen

Verwaltungsformen den qualitativ und quantativ gesteigerten Verwaltungsaufgaben einer zunehmend komplizierten Gesellschaft und Wirtschaft nicht gewachsen. Zu Beginn der Neuzeit muss der Staat eine Reihe von Aufgaben übernehmen, die bis dahin entweder durch die Familie, die Kirche oder lokale Einrichtungen erledigt wurden oder als neue Bedürfnisse auftraten. Es waren vor allem Angelegenheiten der allgemeinen und ökonomisch-technischen Verkehrsverwaltung, des Gerichtswesens und der Kulturverwaltung namentlich pädagogischer Art. Ein Staat, der sich der umwälzenden technischen Neuerungen jener Zeit nicht bedient und seine Verwaltung ihnen nicht angepasst hätte, wäre unfehlbar dem Untergang geweiht gewesen. Wie die einheitliche militärische Machtentfaltung erreicht wurde durch die von einem Befehlszentrum ausgehende, planmässig-rationale Organisation der militärischen Leistungen, so wird auf allen andern Gebieten der Verwaltung eine Entfeudalisierung durch technische Rationalisierung der politischen Machtkonzentration unentbehrlich.

Der Hauptmangel der feudalen „Dillettantenverwaltung" im Nebenamt war eben ihre technische Unzulänglichkeit: die Schwäche ihrer Exekutive, die Lässigkeit der Kontrolle, das Fehlen oder die Mangelhaftigkeit der Buchführung (Below, Staat S. 298). Auch die Vervollkommung der administrativen Technik lässt sich nur durch Arbeitsteilung bewerkstelligen. Das weitaus wichtigste Mittel für die Verselbständigung der staatlichen Machteinheit wurde die planmässig in festen Kompetenzen geordnete Behördenhierarchie, in welcher fachlich vorgebildete, von oben ernannte und wirtschaftlich abhängige Beamte im Hauptberuf kontinuierlich tätig sind für die bewusste Einheitsbildung der staatlichen Macht (Über England vgl. Hatschek, Engl. Verfassungsgeschichte 1913 S. 13 f., 132 ff.). Mit Hilfe der Bürokratie wird die feudale Mediatisierung der Staatsgewalt überwunden und ein einheitlicher und allgemeiner Untertanenverband ermöglicht. Die bürokratischen Versteifungen geben dem modernen Staatsbau seine scharfen Konturen und bedingen die relative Statik seiner Struktur. Mittels der Beamtenhierarchie reicht die staatliche Organisation nunmehr bis zum Boden, d. h. sie erfasst alle Gebietsbewohner, vermag also eine universale, zentral und planmässig regulierte Vereinheitlichung des staatlich relevanten Handelns zu garantieren. Die grosse Ausdehnung der Flächenstaaten, welche im Mittelalter viel beigetragen hatte zur Verselbständigung der feudalen Lokalgewalten, ist für die moderne Bürokratie kein Hindernis einer sehr intensiven und doch zentral geleiteten Verwaltungsarbeit. Wie im ökonomischen Effekt die maschinelle Fabrik dem Handwerk überlegen ist, so ist in Bezug auf politische Machtentfaltung der straff disziplinierte und kontrollierte bürokratische Apparat des heutigen Staates den feudal verwalteten Ländern des Mittelalters überlegen.

Stehendes Heer und kontinuierliche Bürokratie haben, wie

gesagt, die Planmässigkeit der staatlichen Finanzverwaltung zur Voraussetzung. Denn Stetigkeit und Sicherheit der Machtkonzentration durch militärische und zivile Beamte sind — man mag deren Pflichtgefühl und Verantwortungsbewusstsein noch so hoch veranschlagen — doch am stärksten dadurch garantiert, dass der Beamte in seiner wirtschaftlichen Existenz von der monatlichen Gehaltszahlung abhängt. Aus diesen Gründen hätte sich auch eine Bürokratie, deren monarchische Gesinnung weniger erschüttert gewesen wäre als die der deutschen Beamtenschaft im Jahre 1918, der Republik zur Verfügung stellen müssen, selbst wenn wir von jeder nationalen Verpflichtung dazu absehen. Die Stetigkeit des modernen Staates macht es eben deshalb notwendig, dass ein fest geregeltes Steuersystem stetige Einnahmen zur Erhaltung des Heeres und der Bürokratie bereitstellt. Der mittelalterlichen Verwaltung war eine Budgetierung und ein Etat vollkommen unbekannt. Eine Trennung der öffentlichen Einnahmen und Ausgaben von den privaten des Herrschers, ein selbständiges Landes- und Staatsvermögen kennt auch der Ständestaat noch nicht (Below, Staat S. 296 f.). Die Stände behaupteten ein grundsätzliches Recht auf Steuerfreiheit und gewährten dem Landesherren Zahlungen nur als einmalige, freiwillige Leistungen. Zu allererst war deshalb die Verselbständigung eines Staatsvermögens und die Sicherung einer regelmässigen Steuerleistung unumgänglich. Im modernen Staat sind die Regierenden und Verwaltenden vom Eigentum an den Verwaltungsmitteln, sowie von jeder privaten Nutzung der Steuerquellen und Hoheitsrechte völlig ausgeschlossen. Die ökonomische Verselbständigung der Staatsmacht kommt darin zum Ausdruck, dass das staatliche Vermögen samt allen sachlichen Verwaltungsmitteln niemand, weder dem Staatsoberhaupt, noch der Beamtenschaft, gehört. Zu den entscheidendsten Vorgängen innerhalb der neuzeitlichen Staatsentwicklung aber gehört es, dass der Fürst ohne Rücksicht auf Privilegierungen die Ständekorporationen, welche seit der Mitte des 15. Jahrhunderts stark geschwächt waren, in den Landtagen zur Bewilligung von allgemeinen, alle Untertanen ohne Unterschied des Standes und der Geburt treffenden Steuern zwang. Hauptsächlich zu diesem Zwecke suchten die Landesherrn den Landtag zu einer Körperschaft mit möglichst einheitlicher Willensbildung zusammenzuschliessen, was wiederum bedingte, dass sie die Geltung des Majoritätsprinzipes fördern mussten (Spangenberg, S. 140 f.). Schliesslich gehen die Fürsten etwa seit dem 16. Jahrhundert dazu über, die ökonomische Basis der staatlichen Macht völlig zu verselbständigen und die Steuern auch ohne ständische Bewilligung zu erheben. Die überragende Wichtigkeit dieses ökonomischen Moments für die Entstehung des modernen Staates hat Dahlmann (Politik², S. 119) treffend, wenn auch in der Datierung nicht ganz einwandfrei, hervorgehoben: „Was das Leben bei uns zertrennte, das haben in der

zweiten Hälfte des Mittelalters die Steuern wieder zu verknüpfen getrachtet; an sie vornehmlich knüpfte sich der Gedanke, dass man auch in Friedenszeiten einem grossen Gemeinwesen, welches alle angeht, verbunden sei und Opfer zu bringen habe".

Die politisch-wirtschaftliche Abhängigkeit des Landesherrn von den Ständen, zum Teil begründet in der naturalwirtschaftlich bedingten Dezentralisation und Zersplitterung, konnte überwunden werden erst mit der Entwicklung der kapitalistischen Geldwirtschaft. Bemerkenswert sind die starken politischen Motive dieser ökonomischen Entwicklung. Denn die Entfaltung der kapitalistischen Wirtschaftsform wird einmal dadurch beschleunigt, dass die staatliche Machtkonzentration unbeabsichtigt in der Richtung dieses Erfolges wirkte. So wurde der Geldumlauf durch die geregelte Steuererhebung und die Warenproduktion dadurch angeregt, dass die grossen uniformierten Soldheere mit ihren zunehmend typisierten Waffen die Möglichkeit eines riesigen Massenabsatzes eröffneten (Sombart, Krieg u. Kapitalismus 1913). Durch die staatliche Merkantilpolitik wurde die kapitalistische Entwicklung aber ausserdem bewusst und planmässig zum Zwecke der politischen Machtstärkung gefördert (M. Weber, Wirtschaftsgeschichte 1923, S. 296 ff.). Die Theorie des Merkantilismus, zuerst im 16. Jahrhundert entwickelt in England, aber schon ein Jahrhundert früher dort praktiziert, wollte die staatliche Macht durch Steigerung der fürstlichen Einkünfte und mittelbar durch Steigerung der Steuerkraft des Volkes heben. Der aussenpolitischen Machtfundierung wegen sollte das Geld im Lande erhalten, die Bevölkerung quantitativ vermehrt und durch Export möglichst wohlhabend gemacht werden; „die Staatsmacht, die konzentrierte und organisierte Gewalt der Gesellschaft," wurde, wie Marx (Kapital I, S. 716) ganz richtig bemerkt, dazu benutzt, „um den Verwandlungsprozess der feudalen in die kapitalistische Produktionsweise zu fördern und die Übergänge abzukürzen", wobei sich allerdings von keinem wirklichkeitswissenschaftlichen Standpunkt aus behaupten lässt, dass der Staat in dieser Entwicklung nur als ökonomisches Mittel auftritt.

Die Verselbständigung des Staates als militärische, wirtschaftliche und politische Wirkungseinheit konnte sich nur vollziehen in der Form seiner Verselbständigung als universale juristische Entscheidungseinheit. Die politische Zersplitterung des Reiches und der Länder hatte eine ungeheure Rechtszersplitterung und eine unerträgliche Rechtsunsicherheit zur Folge. Der zeitgenössische Chronist Lauze begründet die Notwendigkeit für „eine gemeine landordnung und gleichmessig recht" mit der Bemerkung, „das schier ein jede stat und ampt einen besonderen brauch und gewonheit hat, der keiner mit dem andern allerdinge uberkommet, derhalben auch der gerichtlichen zanke und hadder kein ende noch moiss ist" (zit. nach Below, Rezeption S. 137). Eine gebietsuniversale und zentral regulierte Vereinheitlichung

des für die Staatsmacht relevanten Handelns erfordert ein für das ganze Staatsgebiet geltendes ius certum, ein einheitliches geschlossenes, schriftliches Regelsystem, in welchem — der politischen und nicht nur der juristischen Idee nach — möglichst jede Einzelregel systematisch abgestimmt ist auf die Einheit des Ganzen. Auch das arbeitsteilige Zusammenwirken der Beamtenhierarchie macht eine planmässig-rationale Rechtsordnung notwendig. Ebenso erheischte die kapitalistische Geldwirtschaft für das Privatrecht wie für die Verwaltung eine territorial möglichst weit reichende Berechenbarkeit eines begrifflich systematisierten Rechts.

Als ein solches ius certum bot sich der deutschen Rechtszersplitterung das durch die justinianische Bürokratie systematisierte römische Recht dar. Die Schwierigkeiten eines Aufbaus auf deutsch-rechtlicher Grundlage wären auch nach Belows Urteil „ausserordentlicher Art gewesen, vermutlich so bedeutend, dass sie nicht überwunden werden konnten" (Rezeption S. 163). Die heute sehr populäre Meinung, die Rezeption des römischen Rechts hätte national in der Hauptsache schädlich gewirkt, weiss offenbar nichts von der ungeheuren Bedeutung dieses Vorgangs für die politische Selbstbehauptung der deutschen Länder. Die wesentlichste Ursache für die grosse praktische Rezeption seit dem Ende des 15. Jahrhunderts war die in der Schwäche des Reichs begründete Rechtszersplitterung und der Mangel an Kodifikationen. Das gelehrte Recht machte die Überantwortung der Justiz an die zunächst auf den oberitalienischen Universitäten am römischen Recht geschulten Fachbeamten notwendig. Damit trat an die Stelle der Laiengerichte, die in weitem Umfange von Fall zu Fall nach dem Rechtsgefühl und nach Präjudizien entschieden, eine relativ berechenbare Rechtsprechung durch einen eigenen, auf Grund von rationalen Normen urteilenden Juristenstand. Die Gerichtspraxis wurde bedeutend vereinheitlicht dadurch, dass das reorganisierte Reichskammergericht und die sich ihm anpassenden höchsten landesherrlichen Gerichte das römische Recht gleichmässig in Anwendung brachten. Dadurch, sowie durch die straffe Exekutive des Beamtentums wurde eine bedeutende Erhöhung der Rechtssicherheit und die Aufrichtung des ewigen Landfriedens (1495) ermöglicht, den das Mittelalter immer wieder auf Zeit errichtet, aber dauernd durch Selbsthilfemassnahmen durchbrochen hatte. Die landesherrliche Kodifikation, die Bürokratisierung der Rechtsanwendung und Durchsetzung beseitigte schliesslich das Faust- und Fehderecht und gestattete die Konzentrierung aller legitimen physischen Gewaltanwendung im Staate, eine Erscheinung, die mit Recht als ein besonderes Kennzeichen des modernen Staates angesprochen wird (M. Weber, Wirtsch. u. Gesellschaft S. 181).

Um diese Konzentration der gesamten Rechtsgewalt in der organisierten, auch militärisch-bürokratisch und ökonomisch

verselbständigten „Staatsgewalt" gedanklich bewältigen zu können, erwiesen sich veränderte juristische Denkformen als notwendig. Das mittelalterliche Rechtsdenken kannte nicht die Unterscheidung von öffentlichem und Privatrecht, von Vertrag und Gesetz, von Recht und Gericht; nicht einmal den präzisen Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Recht machte das damalige Leben nötig. Der Vertrag stellte das universale Rechtsinstitut dar, durch das auch herrschaftliche Rechte und Pflichten begründet und veräussert wurden. Im Begriff des Weistums, der Rechtsfindung von Fall zu Fall, waren Recht und Gericht ungesondert enthalten. Erst die herrschaftlichen Kodifikationen, die bürokratisch-absolutische Rechtsprechung, sowie die sonstige Verselbständigung der staatlichen Herrschaftseinheit erforderten eine klare Scheidung zwischen Koordinations- und Subordinationsrecht, zwischen Gesetz und Vertrag, Rechtsetzung und Rechtsprechung. Erst die autonome Machteinheit des modernen Staates konnte sinnvoll als ein besonderes herrschaftliches Rechtssubjekt angesprochen werden.

Sollte aber diese Herrschaftseinheit, insbesondere nach dem Fortfall des Absolutismus, einen status, eine kontinuierliche Herrschaftsordnung darstellen, so genügte es nicht, nur die privatrechtlichen Beziehungen einer zentralen und planmässigen Regulierung zu unterziehen, sondern es musste ein Gleiches mit den Herrschaftsverhältnissen geschehen. Man wird sich deshalb entschliessen müssen, den entscheidenden Ursprungsort der geschriebenen Verfassungen in diesen organisatorischen Notwendigkeiten zu suchen. Nicht die urkundliche Abgrenzung von individuellen Freiheitsrechten ist, wie man lange genug geglaubt hat, das Neue, sondern sie gerade ist die schon durch alle Jahrhunderte geübte Form der Verbriefung von subjektiven politischen Rechten. Durchaus neu ist dagegen die bewusste und planmässige Regelung des konkreten Aufbaus der politischen Einheit in einem schriftlichen Verfassungsgesetz. Auch hier sollte also aus der ratio status ein ius certum gesetzt werden, das die zukünftigen staatlichen Handlungen ordnen, Streit ausschliessen und die geforderte Orientierung dauernd und sicher ermöglichen sollte. Für diesen neuen Verfassungsbegriff ist der herrschaftliche Charakter des Verfassungsgesetzes im Gegensatz zu den Vertragsurkunden zwischen Fürst und Ständen, etwa der Magna Charta von 1215, ebenso wesentlich, wie der für die Dauer gedachte Charakter dieser Normierung, ihre Unverbrüchlichkeit. Cromwells Instrument of Government (1653) ist das erste Beispiel einer solchen modernen Verfassungsurkunde; schon ihr Name lässt ihr Wesen erkennen. Was Cromwell mit dieser Verfassung wollte, hat er deutlich genug gesagt: es müsse „in jeder Regierung etwas Fundamentales, der Magna Charta Ähnliches, Dauerndes, Unabänderliches geben" (Jellinek, S. 511).

Auf dem Kontinent war die staatliche Macht- und Rechtseinheit

ein Werk der absoluten Monarchie. Im Gebiet des Deutschen Reiches, das von den Ständen unheilbar zersetzt wird, gelingt die politische Expropriierung der feudalen und ständischen Gewalten sowie ihre Unterordnung unter die einheitliche Staatsgewalt erst den inzwischen so gut wie unabhängig gewordenen Territorialstaaten nach dem dreissigjährigen Kriege. Der Prozess der organisatorischen Verselbständigung der öffentlichen Gewalt des Staates bedeutet zugleich die relative Loslösung der Staatsgewalt von den bisher herrschenden Ständen. Diese müssen sich, vom Absolutismus unter die territoriale Zentralgewalt gezwungen, eine formale Nivellierung mit allen andern Untertanen gefallen lassen. In seiner absolutistischen Entstehungszeit ist der moderne Staat keineswegs als Unterdrückungsinstrument der herrschenden Klasse zu charakterisieren. Es ist bemerkenswert, dass dieser Tatbestand auch von Engels zugegeben wird, für den doch der Staat „in allen mustergültigen Perioden ausnahmslos der Staat der herrschenden Klasse ist und in allen Fällen wesentlich Maschine zur Niederhaltung der unterdrückten, ausgebeuteten Klasse bleibt". Ausnahmsweise kämen aber Perioden vor, „wo die kämpfenden Klassen einander so nahe das Gleichgewicht halten, dass die Staatsgewalt als scheinbare (!) Vermittlerin eine gewisse Selbständigkeit gegenüber beiden erhält. So die absolute Monarchie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, die Adel und Bürgertum gegeneinander balanziert" (Ursprung usw. S. 185, 180). In der Tat war die Konzentration der Herrschaftsmittel und namentlich der Rechtsetzung in der Hand des absoluten Königs, die Konstituierung des Staates als Rechtseinheit notwendig verbunden gewesen mit einer mehr oder minder grossen formalen Rechtsgleichheit. Diese besagte in politischer Hinsicht zunächst nicht viel mehr, als dass sämtliche Untertanen ohne Unterschied des Standes und der Geburt keine politischen Rechte gegenüber dem König besassen, dann aber auch, dass das Gesetz des Königs für alle Untertanen gleich verbindlich sei. Als aber eine juristische Gleichheit der politischen Mitwirkung der Untertanen durchgesetzt wurde und zunächst das Bürgertum, bald aber auch das Proletariat auf die einheitlich-zentrale Rechtsetzung steigenden Einfluss gewannen, da ergab sich ein gänzlich neues, in der Geschichte Europas bislang völlig unerhörtes Staatsformproblem.

Es erhob sich die Frage, wie die Staatsmacht in den Stand gesetzt werden kann, ihre politische Selbständigkeit zu behaupten gegen die Bedrohungen durch die gewaltig angewachsenen privaten Wirtschaftsmächte. Bis zum 19. Jahrhundert etwa waren politische und wirtschaftliche Herrschaftsgewalt immer in den gleichen Händen vereinigt gewesen. Das ganze Mittelalter hindurch und noch in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit besassen die grundbesitzenden Stände und neben ihnen das geldbesitzende Stadtbürgertum auch die politischen Kommandogewalten. Der Absolutismus, der durch die Merkantilpolitik den Staat zum stärk-

sten kapitalistischen Wirtschaftssubjekt machte, monopolisierte zwar die politischen Herrschaftsmittel für den Staat und beraubte die Stände ihrer öffentlichen Herrschaftsprivilegien. Er beliess aber nicht nur den Feudalherrn die agrarische Kapitalmacht, sondern förderte, was bald zugleich wichtiger wurde, das Entstehen einer gewaltigen bürgerlichen Wirtschaftsmacht in Gestalt des mobilen Industrie-, Handels- und Finanzkapitals. Ihr gewährte der liberale Staat fast völlige Aktionsfreiheit.

Die sich immer stärker konzentrierende Kapitalmacht verfügt grundsätzlich frei über eine immer wachsende Zahl von Wirtschaftsmitteln. Nicht entfernt im gleichen Masse verfügt sie aber über die politischen Herrschaftsmittel der demokratischen Staatsgewalt. Sicherlich disponieren die Wirtschaftsleiter auch in der politischen Demokratie nicht nur über den Umfang an politischer Macht, den ihnen ihr Stimmzettel zuteilt. Oft genug vermögen sie eine beherrschende politische Stellung zu gewinnen. Ihre Kapitalmacht gestattet es ihnen auf dem Umweg über die Parteikassen, über die Zeitungen, das Kino, Radio und eine grosse Zahl von sonstigen Mitteln der Massenbeeinflussung, die öffentliche Meinung zu dirigieren und so indirekt eine enorme politische Macht zu entwickeln. Aber auch direkt durch ihr der Staatsgewalt gegenüber betätigtes wirtschaftliches Schwergewicht, unter anderm durch Finanzierung der direkten Aktion politischer-militärischer Stosstrupps, ferner durch ihren ökonomisch-technischen Sachverstand und Überblick, welcher der Bürokratie überlegen ist, und endlich durch ihre starken internationalen Beziehungen vermögen sie ausschlaggebenden politischen Einfluss zu entfalten.

Trotzdem bleibt dort, wo eine durch Tradition in ihren Ehrbegriffen gefestigte und der Korruption nicht leicht zugängliche Bürokratie und eine Arbeitnehmerschaft vorhanden ist, die durch kraftvolle politische Organisation und eigene Zeitungen geistig widerstandsfähig ist, die Tatsache bestehen, dass der politische Einfluss der Wirtschaftsleiter nicht entfernt heranreicht an ihre ökonomische Macht; noch viel weniger vermögen aber die politischen Leiter das Mass an politischer Macht den Wirtschaftsmächten gegenüber anzuwenden, das ihnen dem Rechte nach zukommt.

Diese Trennung des politischen und ökonomischen Kommandos erzeugt den für die gegenwärtige Situation der kapitalistischen Demokratie charakteristischen Spannungszustand. Denn einerseits wollen die grossen Massen ihrer politischen Entscheidung auch die Wirtschaft unterstellen und besitzen in der demokratischen Gesetzgebung die dazu nötige legale Handhabe. Sie kämpfen, wie die treffende Formulierung des Görlitzer Programms der deutschen Sozialdemokratie lautet, „um die Herrschaft des im freien Volksstaat organisierten Volkswillens über die Wirtschaft". Umgekehrt erklären die Wirtschaftsleiter den demokratisch-politischen Einfluss in der Wirtschaft für unerträglich und wollen zu ihrem

ökonomischen auch noch das direktere politische Kommando erobern (vgl. Landauer, Wege zur Eroberung d. demokr. Staates usw., Er.-Gabe f. M. Weber II, S. 111 ff.). Auf die Dauer genügen die indirekten und anonymen politischen Einflüsse den Wirtschaftsleitern nicht. Sind sie doch ständig in ihrer Wirkung bedroht durch die Dispositionen des demokratisch kontrollierten Gesetzgebers. Dieses Auseinanderklaffen von politischer und gesellschaftlich-wirtschaftlicher Macht ist ein Zustand, dem Dauer nicht beschieden sein kann. Entweder muss die Staatsgewalt durch eine eigene ökonomische Machtfundierung die Möglichkeit bekommen, sich gegenüber den privaten Wirtschaftseinflüssen politisch zu verselbständigen, oder der Kampf der Wirtschaftsleiter muss den wenigstens vorläufigen Erfolg haben, dass sie die demokratische Gesetzgebung zu ihren Gunsten beseitigen.

II. NATUR- UND KULTURBEDINGUNGEN DER STAATLICHEN EINHEIT

1. Methodische Vorbemerkungen

Die Staatslehre als Wirklichkeitswissenschaft hat zu zeigen, ob und wie uns der Staat als eine konkrete, in Zeit und Raum wirksame Einheit gegeben ist. Sie hat autonome Erkenntnis des Staates in seiner Eigengesetzlichkeit zu sein. Vermag sie den Staat nur als blosses Ausdrucksphänomen oder Funktion eines Teilinhaltes der gesellschaftlichen oder gar der natürlichen Wirklichkeit zu bestimmen, so hat sie nicht nur ihre Aufgabe verfehlt, sondern auch ihre mangelnde Existenzberechtigung erwiesen.

Als eine von menschlichen Leib-Seelen-Einheiten gewirkte Wirklichkeit ist die staatliche Einheit notwendig eingebettet in den Gesamtzusammenhang aller Natur- und Kulturbedingungen des gesellschaftlichen Lebens: Aufgabe der Staatslehre ist es, innerhalb der Gesamtheit dieser Bedingungen den Staat als eine eigenständige Erscheinung aufzuweisen. Im Folgenden wird die Unzulänglichkeit aller Versuche zu zeigen sein, die darauf ausgehen, den Staat aus seinen geographischen Bedingungen abzuleiten, ihn zum Ausdruck einer Rasse, eines Volksgeistes, einer Nation zu machen oder ihn als blosse Funktion der klassengespaltenen Wirtschaftsgesellschaft, der öffentlichen Meinung, des Rechtes oder irgendeiner Idee zu verstehen. Alle diese Zusammenhänge sind als Natur- und Kulturbedingungen für das Entstehen und Bestehen der staatlichen Einheit von der allergrössten Bedeutung. Die staatliche Einheit in ihrer Eigengesetzlichkeit ist aber mehr und etwas andres als die Funktion einer oder auch aller dieser Bedingungen.

Es ist der Fehler aller idealistischen Metaphysik, dem geschichtlich-gesellschaftlichen Geschehen eine von den dunklen Untergründen der physischen Natur losgelöste Eigengesetzlichkeit zuzuschreiben und den Staat als einen unselbständigen Reflex einer Idee oder ideellen Ordnung, unabhängig vom natürlich-körperlichen Geschehen, aufzufassen. Die heute allgemein herrschende naturalistische Metaphysik verfällt dem entgegengesetzten Irrtum, wenn sie den Staat als unselbständigen Reflex naturgesetzlicher Ordnungen erklärt. Wie alle menschliche Kultur kann zwar auch der Staat nicht losgelöst von der Natur begriffen werden;

nirgends aber wird die Natur für das geschichtlich-staatliche Geschehen von Bedeutung unabhängig von der kulturgestaltenden Tätigkeit des Menschen. Das Verhältnis von Naturbedingungen und staatlicher Aktivität, das niemals statisch, sondern immer historisch wandelbar begriffen werden muss, haben Marx und Engels gegen Feuerbach richtig betont; es müsse, meinten sie in der „Deutschen Ideologie", „alle Geschichtsschreibung von diesen natürlichen Grundlagen (der physischen Beschaffenheit der Menschen und den von ihnen vorgefundenen Naturbedingungen) und ihren Modifikationen im Lauf der Geschichte durch die Aktion der Menschen ausgehen" (Archiv I, II, S. 237, 242 ff.).

Bei allen Erörterungen der schwierigen Frage, in welcher Weise das natürliche Sein am Aufbau der staatlichen Wirklichkeit beteiligt ist, muss unentwegt an der Einsicht festgehalten werden, dass alle Naturbedingungen nur auf dem Umweg über das menschliche Handeln politisch wirksam werden. Aus dem ungeheuren Komplex von Zusammenhängen, in denen das staatliche Verhalten mit den Naturtatsachen steht, ist es auch nur ein sehr kleiner Ausschnitt, der unsrer Erkenntnis zugänglich ist. Man darf nicht vergessen, dass der staatlich handelnde Mensch eingeordnet ist in den gesamten kosmischen Zusammenhang, den das Weltall darstellt. Dass auch alle Gestirne auf unser staatliches Verhalten einwirken, wird niemand zu bestreiten wagen; wie diese Naturbedingungen auf den Staat wirken, behauptet jedoch nur die Astrologie zu wissen. Eine wissenschaftliche Staatslehre kann aber mit astronomischen genau so wie mit allen andern Naturtatsachen schlechthin gar nichts anfangen, wenn diese sich nicht in einer wissenschaftlich erkennbaren Weise im staatlichen Leben auswirken.

Der Begriff der Natur, die für das staatliche Handeln von Bedeutung wird, darf weder zu eng gefasst, noch von dem der Kultur übergangslos geschieden werden. Die primäre oder absolute, von aller menschlichen Form und Norm unberührte Natur hat für die wissenschaftliche Erkenntnis des Staates eine verhältnismässig geringere Bedeutung als die sekundäre oder relative Natur, worunter wir dasjenige physische Material verstehen, das der Mensch und seine Erde auf einer bestimmten Kulturstufe aufweisen. Dieses physische Material ist im Verhältnis zur aktuellen Kultur, deren Forderung und Formung durch Erziehung übertragen wird, Natur, im Verhältnis zur primären Natur aber bereits Kulturprodukt. Primäre wie sekundäre Natur sind stets nur Material und Möglichkeit der Kultur und des Staates, welche beide durch die schöpferische Tätigkeit des Menschen immer von neuem verwirklicht werden müssen.

Unter den zahllosen kosmischen Zusammenhängen sind es vornehmlich zwei Naturbedingungen, die für die gegenwärtige Theorie und Praxis der Politik im Vordergrunde des Interesses stehen: die geographischen und die anthropologischen Bedingungen

des staatlichen Handelns. In beiden Fällen ist es, wie nachdrücklich bemerkt sei, fast ausschliesslich die sekundäre Natur, die für eine wissenschaftliche Betrachtung von Belang ist. Denn abgesehen davon, dass der Mensch in seiner primären Natur entweder ein Gott oder ein Tier wäre, ist auch seine Erde für die Staatslehre nur in ihrer sekundären Form von erheblicher Bedeutung. Mit der gleichen Begründung, mit der wir trotz des unzweifelhaften Einflusses der Gestirne auch auf das staatliche Handeln die Astrologie als Hilfswissenschaft der Staatslehre ablehnen müssen, dürfen wir auch die politische Geographie und Anthropologie nur insoweit zur Erklärung des staatlichen Verhaltens heranziehen, als dieses selbst einen rational überprüfbaren Rückschluss zulässt auf die fördernden oder hemmenden Einflüsse durch geographische oder anthropologische Tatsachen.

Ein Zweig der politischen Anthropologie versucht heute auf dem Umweg über das Volk und die Nation einen Zusammenhang herzustellen zwischen einer als Rasse bezeichneten und meist als primär vorgestellten Natur des Menschen einerseits und dem staatlichen Handeln andrerseits. Wir werden deshalb sowohl diese primären Naturgrundlagen der Rasse, wie auch die sekundären leiblichen Grundlagen des Staates zu untersuchen haben, wie sie sich in der naturhaften Seite des Volkes und der Nation im Zusammenhang mit Kulturtatsachen zeigen.

Der Zustand, in dem sich die politische Geographie und noch mehr die politische Anthropologie befinden, macht noch eine weitere methodische Vorbemerkung nötig, die alle Einzelerkenntnisse auf diesen Gebieten bedingt und durch kein einziges Ergebnis dieser Wissenschaften umgestossen werden kann. Es handelt sich um die vielumstrittene Frage des Verhältnisses von Umwelt und Anlage. Wer eine einseitige Abhängigkeit des staatlichen Handelns von den geographischen Naturbedingungen behauptet, endet mit dieser Umwelttheorie ebenso in einer Sackgasse wie derjenige, der ausschliesslich anthropologische Anlagen als entscheidend anerkennt. Die Milieutheoretiker erklären alle Erscheinungen als Umweltwirkungen, die Anlagetheoretiker dagegen behaupten ein mehr oder weniger unverständliches Sein, dem gegenüber alle Milieureize nur auslösende Funktionen haben. Die eine wie die andre Theorie verschiebt, sofern sie folgerichtig denkt, das Problem ins Unendliche und kommt zu keiner konkreten wissenschaftlichen Antwort. Die Milieutheorie deshalb, weil sie ein angelegtes Etwas, worauf doch die Umwelt als wirkend gedacht werden muss, in unendliche Fernen zurückschiebt, die Anlagetheorie, weil sie mit einem uranfänglichen, von allen Umwelteinflüssen unabhängigen Sein operiert, das sie nur in einer unendlichen, jedenfalls nicht mehr historischen Vergangenheit anzusetzen gezwungen ist. In Natur und Kultur lässt sich deshalb der Gegensatz von Anlage und Umwelt nur als ein dialektischer begreifen.

Von den zahlreichen Natur- und Kulturbedingungen der staatlichen Einheit wird unsre Darstellung diejenigen berücksichtigen, welche die Wissenschaft und öffentliche Meinung der Gegenwart in besonderem Masse beschäftigen: die geographischen, volklichen und ökonomischen Bedingungen, sowie die öffentliche Meinung und schliesslich das Recht. Unsre Ausführungen sollen in erster Linie den Nachweis erbringen, dass eine Staatstheorie in allen diesen Bedingungen nur Förderungen oder Hemmungen der staatlichen Einheit zu erblicken hat, dass aber die Eigenart des Staates ihnen gegenüber autonom bleibt.

Innerhalb der zur Darstellung gelangenden Natur- und Kulturbedingungen der staatlichen Einheit sind Gebiet und Volk die verhältnismässig dauernden Elemente; ihr Dasein macht es verständlich, dass das staatliche Verhalten von Führern und Gruppen niemals bloss freie Gestaltung nach augenblicklichen Eingebungen ist, sondern eine die Individuen und Staatsformen überdauernde Eigenart besitzt.

2. Die geographischen Bedingungen des staatlichen Handelns

Ratzel, Polit. Geographie[2] 1903, Kjellèn, Der Staat als Lebensform[2] 1924, dslb., Grundr. zu einem System d. Politik 1920, Vogel, Polit. Geographie 1922, Sieger, Die geogr. Lehre von d. Grenzen usw., Verhdlg. d. 21. D. Geogr. Tags 1926, Maull, Polit. Geographie 1925, dslb., Polit. Grenzen 1928, Haushofer, Grenzen in ihrer geogr. u. pol. Bedeutung 1927, Haushofer, Obst u. a., Bausteine zur Geopolitik 1928, Hennig, Geopolitik 1928.

Die grosse Bedeutung, die den geographischen Tatsachen für das staatliche Verhalten zukommt, haben die hervorragenden Staatstheoretiker seit jeher gewusst und betont. Plato und Aristoteles, Macchiavell, Bodin, Montesquieu und Hume, Herder und Hegel haben diese Einsichten ihrer Erkenntnis des Staates dienstbar gemacht (vgl. Maull, Geographie S. 1 ff.). Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts besass die Theorie ein sehr klares Bewusstsein von der Erdbeziehung des Staates (vgl. z. B. Mohl, Enzyklopädie d. Staatsw. 1859 S. 124 ff.). Erst in der Folgezeit wurden mit der allgemeinen Degeneration der Staatslehre diese so wie viele andre Zusammenhänge vernachlässigt. Am Ausgang des Jahrhunderts wird die politische Geographie von Ratzel neu belebt und vertieft und empfängt als „Geopolitik" während des Weltkriegs durch den Schweden Kjellèn entscheidende Anregungen und weite Verbreitung.

Ein klares Bewusstsein von ihren Aufgaben, Grenzen und Methoden wird man in der politischen Geographie und Geopolitik nur selten antreffen. Was Vogel (S. 9) von den Arbeiten Ratzels sagt: man könne daraus für die Behauptungen aller Art, und seien sie einander entgegengesetzt, treffliche Sprüche als Belege

zitieren, das gilt mit wenigen, umso rühmenswerteren Ausnahmen für die meisten Autoren auf diesem schwierigen Grenzgebiet zwischen Natur- und Kulturwissenschaft. Schuld daran trägt in erster Linie der völlig unbrauchbare und ungeklärte Staatsbegriff, mit dem fast alle Geopolitiker arbeiten; indem sie unmittelbare Kausalbeziehungen herstellen wollen zwischen der geographischen Lage und einem als „Raumorganismus" bezeichneten Staat, den sie in der Regel zu einem mythischen „Lebewesen" hypostasieren, verwischen sie bereits alle systematischen, methodischen und begrifflichen Grenzen. Bezeichnenderweise führt z. B. Hennigs Geopolitik schlankweg den Untertitel „Die Lehre vom Staat als Lebewesen".

Vorsichtige Forscher, wie Vogel und Maull, sind sich allerdings darüber im Klaren, dass die politische Wirkung geographischer Bedingungen nur geklärt werden kann auf dem Umweg über ein staatliches Verhalten von Menschen, das zuerst als Wehr- und Nährpolitik sowie als allgemeine Verkehrs- und Nationalpolitik analysiert werden muss, bevor es mit den geopolitischen Kategorien in Beziehung gesetzt werden kann. Von „unabänderlichen Naturgesetzen", von einem „ehernen Gesetz der geopolitischen Einflüsse" (Hennig, S. 7) kann in der politischen Geographie keine Rede sein. Niemals ist das staatliche Handeln einseitig abhängig von irgendwelchen statischen Naturgesetzen der Geographie. Denn niemals ist der Boden politischer „Faktor", immer ist er nur eine, wenn auch eine höchst wichtige Bedingung für das seinen eigenen Gesetzen folgende staatliche Handeln der Bevölkerung, die auf ihr geographisches Gebiet einzuwirken und es ihren politischen Zielen entsprechend weitgehend umzugestalten vermag; „die geographische Lage bietet Möglichkeiten, die geopolitische Lage Verwirklichungen solcher, die sich entweder als Steigerungen oder Hemmungen äussern" (Vogel, S. 55). Die geophysische Lage eines Gebietes ist eine verhältnismässig konstante, seine geopolitische Lage dagegen relativ rasch und leicht veränderbar. Englands geophysische Situation hat sich in historischen Zeiten kaum geändert; seine ursprünglich sehr ungünstige geopolitische Lage dagegen ist durch die Einbeziehung der atlantischen Seite Europas in ein einheitliches Verkehrsgebiet im 12. Jahrhundert und noch mehr durch die Eröffnung des Verkehrs mit Amerika von Grund auf umgewandelt worden.

Der Staat ist deshalb keineswegs, wie Kjellèn meint, ein „Höriger" seines Territoriums, und dieses darf nicht als der „Körper" des Staates bezeichnet werden. Weiss doch Kjellèn selbst von einem Reichstypus zu berichten, der sich grundsätzlich nicht um die „natürlichen" Grenzen kümmert, von Staaten, die sich von der Stelle bewegen, von einem Land, das einem neuen Staat als „Leib" zu dienen vermag (Lebensform S. 53, 57, 73, 79). Wie viele andre naturalistische Missverständnisse geht auch die Lehre vom Gebiet als „Körper" des Staates, dem er

als „Höriger" dient, zurück auf die in der Geopolitik so beliebten biologischen Organologien, wonach die Staaten „sinnlich-vernünftige Wesen sind — genau wie die Menschen" (a. o. S. 30).

Gegenstand der Geopolitik ist, wie Kjellèn richtig bemerkt (S. 43), nicht das Land, sondern immer und allein das mit politischer Organisation durchdrungene Land. „Von menschlichen Subjekten ganz losgelöst gibt es kein Gebiet, sondern nur Teile der Erdoberfläche" (Jellinek, Staatsl. S. 176). Primäre Naturbedingung ist nur, dass jenes Stück der Erdoberfläche, worunter man eine mehrere Kilometer umfassende Schicht aus Gesteinshülle, Weltmeer und Luftmeer versteht, überhaupt als menschlicher Siedlungsraum in Frage kommt. Es ist eine von der Geopolitik noch viel zu wenig ausgewertete Tatsache von der grössten politischen Tragweite, dass heute die gesamte menschliche Ökumene mit ihren etwa 450 Millionen Quadratkilometern, von welchen rund ein Drittel festes Land sind, seit höchstens zwei Generationen zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte nicht mehr in inselartig abgeschlossene Kraftfelder zerfällt, von welchen jedes für sich ein politisches Gleichgewichtssystem bildet, sondern zu einem einzigen politischen Kraftfeld zusammengewachsen ist, das ein planetarisches Gleichgewicht erfordert.

Innerhalb dieses planetarischen Kraftfeldes betätigen sich die einzelnen, räumlich von einander abgegrenzten Staatsindividualitäten; für jede von diesen konkreten Staatseinheiten ist der geographische Raum sowohl in Bezug auf ihre Einheit wie in Bezug auf ihre Einzigartigkeit von der grössten Bedeutung. Zwar hat die Einheit des Staates ihr eigenes Gesetz und wird keineswegs durch die Gemeinsamkeit des geographischen Raumes allein konstituiert; wohl aber ist die Raumgenossenschaft wesentliche Bedingung der staatlichen Einheit. Die Tatsache der geographischen Umschlossenheit ermöglicht und befördert in hohem Masse den gesellschaftlich-politischen Umschluss; Nachbarschaft wirkt verbindend nach innen und absondernd nach aussen. Menschen, die den gleichen Boden besiedeln, sind schon dadurch einer relativen Gleichartigkeit der räumlichen Lebens- und Ordnungsbedingungen unterworfen, die auch tiefgehende soziale, nationale und sonstige Disparitäten zu überbrücken vermag. Gewiss darf nicht vergessen werden, dass es Staaten gibt und noch mehr solche gegeben hat, deren Gebiet in geographisch getrennte Räume zerfällt. Trotzdem bleibt es richtig, dass auf einer Schicksalsgemeinschaft des Bodens das Wesen des Staates als einer gebietsuniversalen Entscheidungs- und Wirkungseinheit mit beruht (vgl. Heller, Souveränität S. 83). Zweifellos ist der Staat nur insofern eine Gebietseinheit, als in einem einheitlichen Raum oder auch in geographisch getrennten Räumen einheitlich geboten wird. Aber auch in einem Staat, dessen Gebiet aus geographisch nicht zusammenhängenden Räumen besteht, bewährt sich die Umschlussfunktion des Raumes, in dem die meisten

staatlichen Gebote territoriale, nicht personale Geltung haben.

Dadurch, dass jedem Staat ein konkret-individuelles Stück der Ökumene zum Schauplatz seiner staatlichen Akte dient, empfängt die staatliche Einheit ihre räumliche Einzigartigkeit. Sehr wesentliche Züge der einzelnen Staatscharaktere werden so durch die Eigenart der geographischen Grenzen und durch den individuellen Charakter des durch sie umgrenzten Gebiets bedingt.

Die politischen Grenzen der staatlichen Individualität sind aber keineswegs entscheidend durch die Natur gezogen, sondern werden durch das staatliche Handeln bestimmt. Es ist eine der fruchtbaren Erkenntnisse der neueren Geopolitik, dass es „natürliche" Grenzen des Staates überhaupt nicht gibt, sondern alle politischen Grenzen „willkürlich", „künstlich", d. h. von Menschen gewollte, aus den Machtverhältnissen und Willensäusserungen der Grenzbildner entspringende Grenzsäume und Grenzlinien sind.

Der ursprünglichen Funktion der Grenze als Schutzorgan entspricht der Grenzsaum, die „Mark". Die Übernahme des slawischen Wortes Grenze (granica) seit der Reformation spiegelt die Entwicklung der politischen Grenze vom Grenzland zur Grenzlinie. Als Scheidelinie entspricht die Grenze dem juristischen Ideal der Sichtbarkeit und Unzweideutigkeit, wie sie von der dichten Besiedlung und dem monokratischen Staat der Neuzeit erfordert werden. Es ist deshalb ebenso falsch, die politische Grenze als Naturtatsache zu substantialisieren, wie es verkehrt ist, sie als juristische Fiktion zu entwirklichen. Das reale Substrat der juristischen Grenze darf von der Rechtswissenschaft niemals aus dem Auge verloren werden. Die lineare Grenze bedarf auch ihrer Scheidefunktion wegen immer einer physischen Bezeichnung; in älteren Zeiten hat sie überall zum Bau von Landwehren in der Art des römischen Limes geführt, und auch die moderne wissenschaftliche Einmessung der Grenzpunkte verzichtet nicht auf die Vermarkung durch Grenzsteine. Wie jung diese Art von Grenzziehung ist, erkennt man z. B. daran, dass die Vermarkung der bayrischen Alpengrenzen erst 1835—44 und in den eigentlichen Hochgebirgsregionen sogar erst im 20. Jahrhundert erfolgt ist.

Die politische Bewertung der Grenze kann nie eine absolute sein, sondern bleibt immer abhängig von der Zivilisationsstufe der Grenzbildner. Im Allgemeinen kann man sagen, dass die Naturlandschaftsgrenzen, gebildet durch Gebirge, Flüsse, Seen, Sümpfe, Meere, Wälder und Wüsten, mit der fortschreitenden Entwicklung der Technik und Kulturlandschaftswerdung ihre Scheidewirkung grossenteils eingebüsst haben. Sowohl ihre Schutz- wie ihre Verkehrsfunktion hat die Naturlandschaftsgrenze im Zeitalter der Eisenbahn, des Autos und des Flugzeugs, bei einer Kanonenschussweite von mehr als 120 km und angesichts von Festungsgürteln, wie dem im Norden und Osten des heutigen Frankreich, fast gänzlich verloren. Wirklichen Schutz bietet selbst die ideale Gebirgsgrenze eines Horststaates wie Spanien oder die Insellage

Englands oder Japans zu allen Zeiten nur starken Staaten. Namentlich sind Inselstaaten, wie das Beispiel Englands zur Dänenzeit oder Italiens heutige Halbinsellage beweisen, ohne eine überlegene Flotte dauernd den seetüchtigeren Nachbarn ausgeliefert. In der Gegenwart spielen allgemein die Natur- und Kulturlandschaftsgrenzen eine weit geringere Rolle als die politischen Volkstumsgrenzen (vgl. Maull, Grenzen, S. 94 ff.).

Aus der geophysischen Eigenart des umgrenzten Gebietes lassen sich auch keinerlei eindeutige Schlüsse auf die geopolitische Eigenart des betreffenden Staates ziehen. So besagt z. B. die geographische nichts über die politische Grössenordnung eines Staates; Venedig war eine Grossmacht, das gegenwärtige China ist es nicht. Die quantitative Ausdehnung eines Staates kann, je nach seiner Bevölkerungsdichte, Volkseigenart und Entwicklung der Verkehrstechnik sowohl die Möglichkeit grösserer Machtentfaltung wie die Ursache politischer Schwäche bilden. Auch lässt sich aus der Bevölkerungsdichte allein kein begründetes Urteil über die Berechtigung von Raumansprüchen ableiten, weil Raumbedürfnisse immer relativ sind zur wirtschaftlichen und allgemeinen Kultureigenart der Bevölkerung.

Von grosser Bedeutung für die Möglichkeit einer Konzentration der politischen Machtmittel ist die geographische Anordnung des Staatsgebietes. Als Ideal in strategischer wie ökonomischer Beziehung können kreisförmige Grenzen mit dem Machtzentrum im Mittelpunkt und den weniger wichtigen Provinzen an der Peripherie gelten. Übermässig lange und deshalb schlecht zu kontrollierende und schlecht zu verteidigende Grenzen, wie sie z. B. Preussen noch unter Friedrich II. in besonders krasser Form aufwies, können politisch ungünstig wirken ebenso wie die Randlage von militärisch-ökonomisch wichtigen Punkten, etwa die der deutschen Schwerindustrie. Das friderizianische Preussen ist zugleich aber ein gutes Beispiel sowohl dafür, dass die Einheit des Staates weder in der geophysischen noch in der geopolitischen Einheitlichkeit des Staatsgebietes begründet ist, wie für die weitere Erkenntnis, dass es eine naturgesetzliche Abhängigkeit des staatlichen Handelns von geographischen Bedingungen nicht gibt.

Starken Einfluss auf das staatliche Verhalten kann ferner die Bodengestalt, d. h. die horizontale und vertikale Gliederung des Staatsgebietes ausüben; die erste fördert oder hemmt den strategischen, wirtschaftlichen und allgemeinen Verkehr, die zweite wird ihrer klimatischen Folgen wegen wichtig. Die geopolitische Bedeutung des Klimas äussert sich einmal in seiner direkten Wirkung auf den Menschen; allzuviel ebenso wie allzuwenig Wärme, Licht und Feuchtigkeit können die staatliche Entwicklung wesentlich beeinträchtigen. Wichtiger ist der indirekte Einfluss des Klimas auf das staatliche Verhalten durch seine Wirkung auf die Wirtschaft, namentlich durch seine Bedeutung für die Entwicklung der Fauna und Flora, sowie durch seine Folgen für die wirt-

schaftlichen und strategischen Verkehrsverhältnisse. Zwar hat die menschliche Arbeit viele klimatische Hindernisse gemildert oder auch beseitigt. Von den technisch nicht überwundenen Verkehrshemmungen wären etwa die Austrocknung oder Vereisung der Wasserwege zu nennen, die z. B. eine zaristische ebenso wie eine bolschewistische Politik Russlands die Forderung nach eisfreien Häfen erheben lässt.

Schliesslich äussert der Bodengehalt weitreichende geopolitische Wirkungen, meist wieder vermittelt durch das ökonomische Verhalten der Gebietsbewohner. Doch ist die politische Bedeutung z. B. landwirtschaftlich armer oder reicher Böden, wie die Geschichte Montenegros oder Preussens zeigt, keineswegs eine eindeutige. In Gestalt von Mineralien ist es das Vorkommen von Bodenschätzen, das den Bodengehalt wirtschaftlich-militärisch und dadurch auch politisch von Einfluss werden lässt. In früheren Jahrhunderten bedeutete in erster Linie der Reichtum an Edelmetallen oft eine Steigerung der Staatsmacht, im Zeitalter der angewandten Naturwissenschaften kann die gleiche Wirkung von Kohle, Eisen und Erdöl ausgehen. Englands Entwicklung zur Weltmacht fällt zeitlich und grossenteils auch ursächlich zusammen mit der Erschliessung seiner verkehrstechnisch besonders gut gelegenen Eisen- und Kohlenlager in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Ähnliches gilt für den politisch-wirtschaftlichen Aufstieg des Deutschen Reiches im 19. Jahrhundert. In unsrer Zeit haben sich die grossen Erdölvorkommen durch ihre Bedeutung für die motorisch betriebene Wirtschaft und Kriegstechnik zu Brennpunkten der Weltpolitik entwickelt (vgl. Hofmann, Ölpolitik 1927). Aber auch die Bodenschätze sind nur für starke Staaten ein politischer Segen; schwachen Ländern können sie, wie das Beispiel der Burenrepubliken oder Mexikos beweisst, geradezu zum Verhängnis werden.

Unser kurzer Überblick hat einmal die zweifelos sehr grosse Bedeutung der Raumbeziehungen des Staates ergeben, zum andern aber ebenso sicher gezeigt, dass die geographischen Eigenschaften des Raumes allein uns weder die Einheit noch die Eigenart eines Staates zu erschliessen vermögen. Keiner einzigen geographischen Tatsache kommt unabhängig vom kulturgestaltenden Handeln des Menschen irgendwelche politische Bedeutung zu. Die staatliche Einheit und Individualität lässt sich deshalb niemals aus den Besonderheiten ihres Bodens allein, sondern nur aus dem Zusammenwirken der Bevölkerung unter den gegebenen Raumbedingungen, also nur gesellschaftlich begreifen. Der Geograph Vogel fasst die Erdbeziehung des Staates in ein treffendes Bild, wenn er das Staatsgebiet nur als die Staatsunterlage, die Bevölkerung dagegen als den lebendigen Träger des Staates und als die eigentliche Staatssubstanz bezeichnet. Der Untersuchung dieser staatlichen Substanz haben wir uns nunmehr zuzuwenden.

3. Die volklichen Bedingungen des staatlichen Handelns

A. Das Volk als Naturbildung

H. St. Chamberlain, Die Grundlagen d. 19. Jahrh., zuerst 1899 (zit. nach d. 2. unveränderten Aufl.), v. Luschan, Völker, Rassen, Sprachen, 1922, Günther, Rassenkunde d. deutsch. Volkes, zuerst 1922 (zit. nach d. 15 Aufl. 1930), Ploetz, Sozialanthropologie in Anthropologie, Kultur d. Gegenwart, III, 5, 1923, Fischer, ebd. S. 1 ff., 122 ff., Goldstein, Rasse und Politik[4] 1925, Hertz, Rasse u. Kultur[3] 1925.

Unter den volklichen Bedingungen des staatlichen Handelns wollen wir alle jene physisch-geistigen Bestimmungen der den Staat aktualisierenden Menschengruppe verstehen, sofern diese Bestimmungen für das Dasein der staatlichen Einheit von besonderem Belang sind. Die ausserordentliche Vieldeutigkeit des Wortes „Volk" gestattet und verursacht in der Staatslehre so mannigfache und gefährliche Missverständnisse und Irrtümer, dass aller Anlass gegeben ist, zunächst einmal die verschiedenen Bedeutungen des Wortes gründlich zu erörtern und sauber von einander zu sondern.

Grundlegend ist zunächst die Unterscheidung zwischen der Auffassung des Volkes als Naturbildung und als Kulturbildung. Im ersten Fall wird unter Volk nur dessen naturhafte Seite, sei es als Bevölkerung, sei es als Rasse verstanden. Aber auch das Volk als Kulturbildung bezeichnet keinen eindeutigen Begriff und bedarf einer genauen Analyse.

Die naturalistische Deutung des Volksbegriffes entspricht einer geistigen Haltung der Gegenwart, die in der Reaktion auf den einseitigen Spiritualismus der Aufklärung die noch viel einseitigere Parole „Blut gegen Geist" gefunden hat. Eine sehr populäre Richtung der politischen Anthropologie will den Staat auf die Rasse relativieren und das politische Verhalten auf das verhältnismässig unveränderliche Bluterbe, d. h. auf den vererbten körperlichen Habitus zurückführen. Die Massenwirkung, welche die politische Rassentheorie nach dem Weltkrieg — allerdings nur in Deutschland und, in ungleich geringerem Masse, in den Vereinigten Staaten (vgl. Grant, Der Untergang der grossen Rasse, deutsch 1925) — erlangt hat, beruht auf dem Glauben, es sei der Wissenschaft endlich gelungen, den unbewegten Beweger des politischen wie alles übrigen Kulturgeschehens zu entdecken und mit naturwissenschaftlicher Sicherheit festzustellen. Es ist der Glaube, dass mit der konstanten physischen Rasse „in wechselseitiger Bedingtheit und Entsprechung" (Günther, S. 8) zugleich eine ebenso konstante seelisch-geistige Rasse nicht nur gegeben, sondern auch rational erkennbar und deshalb politisch verwertbar sei.

Die kaum überwindlichen Schwierigkeiten der politischen und allgemeinen Sozialanthropologie beginnen aber bereits beim Begriff der Rasse. Man kommt nicht darum herum, eine primäre

oder Naturrasse von einer sekundären oder Kulturrasse zu unterscheiden. Unter Naturrasse wäre eine ursprüngliche Abstammungsgemeinschaft zu verstehen, deren wesentliche Eigenarten vererblich sind. Ob es solche Naturrassen überhaupt gibt, d. h. ob die vererbten Eigenarten und welche von ihnen keimbewirkte und nicht umweltbewirkte sind, ob auf die Dauer und in welchen Zeiträumen Landschaft, Klima, Ernährung, soziale Stellung usw. die entscheidende Rolle für die Ausprägung der sekundären Rasse spielen, wie nach Lamarck z.B. Ratzel, Kruse und viele andre annehmen, oder ob diese Rolle der natürlichen Zuchtwahl zukommt, welche die „Besten" zum Überdauern führt, wie nach Darwin u.a. Fischer, Lenz und die populären Rassentheoretiker meinen, kann wissenschaftlich nicht als entschieden gelten. Sicher ist jedenfalls, dass auch die gesellschaftliche Lebensweise dauernd eine unbewusste Auslese zustandebringt (vgl. Luschan, S. 76). Dass andrerseits gewisse körperliche Merkmale für sehr lange Zeiten von der jeweiligen Umwelt in ihrem Keime unabhängig sind, haben die im Jahre 1901 wiederentdeckten Vererbungsgesetze des Augustinermönchs Gregor Mendel bewiesen. Zweifellos können aber durch dauernde Wechselheiraten und allmähliche Blutsverfestigung auch neue Rassen entstehen. Auf dieser Annahme, sowie auf der Lehre von den Mutationen beruht die herrschende Lehre von der Einstämmigkeit des ganzen Menschengeschlechts (vgl. Günther, S. 236, 245).

Die Rasseneinteilung ist eine höchst schwankende. Es gibt Forscher, die nur 3, solche die 32, ja sogar 60 und mehr Rassen unterscheiden (Hertz, S. 26 f.). In der Regel teilt man die Rassen nach ihren hauptsächlichen Verbreitungsgebieten in den verschiedenen Weltteilen in Formenkreise ein. Innerhalb des europäischen Formenkreises unterscheidet Eugen Fischer die nordische, die westliche (mediterrane), dinarische und die alpine (ostische) Rasse, ohne dass damit das Rassenbild Europas auch nur im Entferntesten erschöpft wäre (Fischer, S. 144 ff.). Als keimbewirkte Rassenmerkmale gelten die Form und Farbe der Haare und Augen, die Gesichtsform und Hautfarbe, der Wuchs und Schädelindex. Die Bedeutung der einzelnen Merkmale für die Rasseneinteilung ist ebenfalls sehr umstritten. Keinerlei Ergebnis für die Rasseneinteilung hatte bisher die Blutgruppenforschung. Es ist also, wie ernste Forscher immer wieder betonen, zunächst einmal in der physischen Anthropologie noch „alles im Fluss" (Fischer, S. 126, 136, 158 usw.). Angesichts dieser Sachlage ist es kein Wunder, dass Plötz die Sozialanthropologie von der Rassenlehre überhaupt trennen und von der Frage der Erblichkeit der menschlichen Unterschiede völlig absehen will (S. 588).

Der naturwissenschaftliche Rassebegriff hat aber für eine politische Anthropologie einzig und allein dann Bedeutung, wenn angenommen wird, dass zwischen dem besonderen physischen „Unterbau" und psychisch-politischen „Überbau" eine notwen-

dige und erkennbare Entsprechung besteht; dass also jeder physischen „Rasse" eine besondere „Rassenseele" mit bestimmten staatlichen Reaktionsweisen oder gar bestimmten politischen Gedankeninhalten entspricht. Es steht also nicht zur Diskussion die Frage, ob Familiencharaktere oder individuelle Erbeinheiten innerhalb einer Rasse erblich übertragen werden. Die selbstverständliche Bejahung dieser Frage hat noch nichts zu tun mit der Frage der Vererbung eines bestimmten Rassecharakters, der die Annahme ausschliessen würde, dass innerhalb einer physischen Rasse verschiedene, ja sogar entgegengesetzte geistige Individualanlagen in annähernd gleicher Verteilung erblich übertragen werden können.

Ihre eminente politische Bedeutung und Wirkung bekommt die Rassenkunde allein dadurch, dass sie den die Massen mobilisierenden Glauben erzeugt, dass einem einheitlichen, von Urzeiten vererbten körperlichen Habitus eine einheitliche politische Rassenseele entspricht. Zwar kann auch die blosse körperliche Verschiedenheit dann politisch bedeutsam werden, wenn sie als fremdartig und abstossend empfunden und ins Bewusstsein gehoben wird, ganz gleich, ob es sich dabei um wirkliche oder vermeintliche, auf Vererbung beruhende Rassenunterschiede handelt. Auf der Annahme eines solchen, „naturgesetzlichen ewigen Kampfes der Gruppen" beruhte die von Gumplowicz begründete Lehre von der Staatsentstehung durch Rassenkampf (Gumplowicz, Rassenkampf 1883, Oppenheimer, Soziologie II, S. 176 ff.). Abgesehen davon, dass rein physische Verschiedenheiten in der Geschichte ebenso oft anziehend wie abstossend gewirkt haben, wird die politische Gegensätzlichkeit oder Gemeinsamkeit keineswegs durch den Grad tatsächlicher anthropologischer Verwandtschaft, sondern in der Hauptsache durch Traditionen bestimmt, die sich allmählich zum „Instinkt" entwickeln; ob es sich dabei um ererbte oder andre auffällige Unterschiede des Äusseren handelt, spielt so gut wie gar keine Rolle (vgl. M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft S. 216 ff.). Erst der subjektive Glaube an das Vorhandensein einer objektiven Abstammungsgemeinschaft, sowie der Glaube, dass mit dieser zugleich ein bestimmtes politisches Verhalten gegeben sei, bildet die Grundlage der politischen Rassentheorie.

Sie geht in neuerer Zeit zurück auf das 1853 erschienene Werk „Sur l'inégalité des races humaines" des französischen Grafen Gobineau. In Deutschland wurde sie popularisiert durch Gobineaus Freund Richard Wagner und durch dessen Schwiegersohn H. St. Chamberlain.

Die Bewertung der Rassen in Bezug auf ihre politischen und allgemeinen Kultureigenschaften ist seit Gobineau grundsätzlich unverändert geblieben, wenn auch Zahl und Namen, sowie das anthropologische Beiwerk gewechselt haben. Als die politisch weitaus begabteste wird die heute als nordisch bezeichnete Rasse angegeben. Der nordische Mensch ist — nach Günther — der urteilsfähige, wahrhaftige, tatkräftige, der eigentlich Freie, der zu

allererst vom Gerechtigkeitssinn bestimmt wird. Er neigt zum Sondertum des Stammes im staatlichen Leben. In ihrer höchsten Entfaltung ist es die Nordrasse „und nur sie, welche die grossen Staatsmänner hervorbringt und hervorgebracht hat". In manchen Fällen — „meist aber wohl durch ostische Beimischung" — kann die nordische Sachlichkeit allerdings zu gesinnungsloser Nachahmung des Fremden entarten. Er ist zunächst begabt „zu Taten der Unternehmung, der Eroberung, des Krieges, der Staatskunst und Staatenbildung, dann zum philosophischen und wissenschaftlichen Denken und zum künstlerischen Wirken". Wie die sozial höheren Schichten des Volkes immer das meiste nordische Blut haben, so sind die führenden Völker der Erde die Völker mit dem stärkeren nordischen Einschlag (S. 148 ff.). Nach Otto Hauser sind die Staatsmänner und Feldherrn aller Zeiten und aller Völker rein nordische Genies: ja sogar die echten Negerhäuptlinge, „die nur wenige Reisende zu sehen bekamen — man führt ihnen gewöhnlich nur einen Ersatzmann vor — sollen weit heller sein als ihr Volk" (Rasse und Kultur 1924 S. 37, 39). Von Religion soll der nordische Mensch Protestant sein. Die dinarische Rasse, die von Günther ihrer geistigen Begabung nach unter den europäischen Rassen „an zweite Stelle" gesetzt wird, soll rauhe Kraft, Geradheit, kriegerische Neigung und Tüchtigkeit, sowie eine gewisse händlerische und kaufmännische Begabung besitzen. Als „Schwesterrasse" der vorderasiatischen (armenoiden) Rasse steht sie zwar rassisch dem Judentum nahe; ihre seelischen Eigenschaften sollen sich aber von denen der Schwesterrasse „ziemlich stark" unterscheiden (Günther, S. 178 ff., 124 f.), eine Behauptung, die den vorausgesetzten Zusammenhang zwischen Rassenseele und Rassenkörper preisgibt. Die Note drei erhält die westische Rasse, die leidenschaftlich und beweglich, aber ohne überragende geistige Schöpferkraft sein soll. Dem westischen Menschen wird nachgesagt, dass er sich zu viel und ohne die gehörige Tiefe mit der Geschlechtlichkeit befasse, womit auch sein Hang zur Grausamkeit und Faulheit zusammenhängen soll. Der Geist des Protestantismus ist ihm angeblich fremd. Seine Ehre bestehe mehr darin, etwas zu gelten, als darin, etwas zu sein; politisch sei er wechselnd und für Veränderung.

Das weitaus schlechteste Zeugnis aber erhält die angeblich von asiatischen Mongolen abstammende alpine oder die Ostrasse; sie ist heute in ganz Mitteldeutschland, vornehmlich in Franken, Thüringen, Baden, Württemberg, Elsass-Lothringen, Schweiz, Österreich und im deutschen Osten verbreitet. Vom ostischen Menschen wird behauptet, er sei zwar arbeitsam, aber engherzig, kleinlich, ohne Ehrsinn, alles Edle sei ihm fremd; er sei der nur an sich, seine Familie, seinen Gelderwerb und seine Ruhe denkende Spiessbürger. Es fehle ihm der Sinn für grössere Lebensgebilde. Schon um das Dorf kümmere sich der ostische Mensch nicht; „der Bezirk oder gar der Staat gehören selten zu seiner Begriffswelt".

Die Vaterlandsliebe sei bei ihm geringer als bei den andern europäischen Rassen „oder auch fehlend". Es verdient an dieser Stelle hervorgehoben zu werden, dass der Vater der Rassentheorie, Gobineau, der Ansicht war, dass die Idee des Vaterlandes eine „kanaänäische Monstrosität" sei, welche die Semiten den Ariern aufgedrängt hätten (vgl. Hertz, S. 208). Von der ostischen Rassenseele weiss man sogar die Parteizugehörigkeit anzugeben. Gegenwärtig fühle sich die Ostrasse am wohlsten innerhalb der liberalen und sozialistischen Parteien, sei aber immer „die eigentlich geleitete Rasse". Jedenfalls vertrete sie politisch das Gleichheitsprinzip, und der Bolschewismus müsse als eine ostische Bewegung aufgefasst werden. Neben gehässigem Neid und körperlicher Unreinlichkeit wird der ostischen Rassenseele noch nachgesagt, dass für sie Liebe und Geld sich berührende Begriffsgebiete seien (Günther, S. 171 ff.). Im allgemeinen haben sich die Rassetheoretiker neuerdings darauf geeinigt, den ostischen Menschen, der übrigens zum Katholizismus neigen soll, mit den gleichen üblen Eigenschaften zu begaben, die sonst der Antisemitismus als jüdisches Erbgut anzusprechen pflegt. Nach Otto Hauser z.B. ist der ostische Mensch „vor allem Geschäftsmann. Es ist als solcher fleissig, aber skrupellos („unfair"), verschmäht keinen Trick, erniedrigt sich, um einen Pfennig zu verdienen hat kein wahrhaftes Interesse ausserhalb seiner selbst und seines Geldes, womit er nur sich selbst dienen will ist Geschäftsmann in allem, auch in der „Liebe" Erst durch viel nordisches Blut verliert er seine tief innere Gemeinheit" (mit vollster Zustimmung zitiert bei Günther S. 173). Sogar die seelischen Farben der einzelnen Rassen weiss man anzugeben; die der ostischen Rasse sollen violett und — braun sein (Günther, S. 176).

Über den Anteil der einzelnen Rassen am Aufbau der Völker gehen die Schätzungen weit auseinander und sind mehr oder minder willkürlich. Bei Günther z. B. wechselt der Anteil des deutschen Volkes am nordischen Blut mit der Auflagenzahl seines Buches: in der 4. Aufl. sind es etwa 60%, in der 15. Aufl. (S. 295) nur noch etwa 50%; der ostische Einschag soll etwa 20%, der dinarische 15% und der westische 2% betragen. Der amerikanische Rassetheoretiker Grant, auf den sich Günther sonst gern beruft, will — „wahrscheinlich zur Herabsetzung des deutschen Volkes" — den Deutschen nur 10% nordisches und volle 90% ostisches Blut geben (Günther, S. 207 ff.).

Alle hier wiedergegebenen Behauptungen der politischen Rassetheorie kämen für eine wissenschaftliche Diskussion überhaupt erst dann in Frage, wenn erstens der Begriff der Rasse und zweitens die Methode wissenschaftlich geklärt wären, durch die es den Rassetheoretikern gelingt, so ungeheuer schwerwiegende Tatsachen der Rasse zuzurechnen (vgl. Weber, Soziologentag S. 188 ff.). Gerade weil die Tatsachen, die zu einer Beantwortung sozialanthropologischer Fragen, auch abgesehen von ihren rassetheore-

tischen Grundlagen „nur zum geringsten Teil wissenschaftlich bezeugt" sind (Plötz, S. 590), sollte man eine umso genauere begriffliche und methodische Klarheit im Einzelnen erwarten. Sie ist aber auch im bescheidensten Umfange in der gesamten politischen Anthropologie nicht zu finden. Dieselben Schriftsteller verstehen unter Rasse sowohl einen naturwissenschaftlichen Begriff wie eine platonische Idee (Günther, S. 14 ff., Wolf, Angewandte Rassenkunde 1927 S. 27). Was die Rassen seelisch-geistig unterscheiden soll, welche politisch-relevanten Eigenschaften als vererblich zu gelten haben, darüber besteht vollendete Unklarheit. Man hilft sich über die eigene Unsicherheit durch das Wort „Rassenseele" hinweg. Was bedeutet dieses Wort? Wird die Rassenseele immer mit einem bestimmten Rassenkörper im Ganzen oder wird sie auch in „Teilen" vererbt? Heisst Rassenseele nur die charakteristische Art des psychischen Reagierens auf Reize oder umfasst sie auch bestimmte Bewusstseinsinhalte? Um bei der letzten Frage anzufangen: eine rassenmässige Vererbung von Kulturinhalten, von ganzen Weltanschauungen, Religionen, Staatsauffassungen und politischen Parteiprogrammen gehört selbstverständlich in das Gebiet des primitivsten Aberglaubens. Vererbt könnte allenfalls nur eine psycho-physische Anlage werden. Irgend eine gesicherte wissenschaftliche Erkenntnis über eine rassenmässige Vererbung von politisch bedeutsamen Eigenschaften existiert überhaupt nicht. Dass sich die höhere oder geringere Begabung einer Rasse aus ihren körperlichen Anlagen in keiner Weise erklären lässt, muss z. B. Günther selbst zugeben (S. 160).

Woher haben also die Rassetheoretiker ihre mit verblüffender Sicherheit vorgetragenen Erkenntnisse über die vererbten Rasseseelen und ihre politischen Inhalte? Nur die „reine" Rasse besitzt angeblich die einheitliche Rassenseele; Rassenmischung erzeugt Zwiespältigkeit und bildet — dem geistig-sittlichen Niveau dieser Gelehrten entsprechend — die Ursache des christlichen Sündengefühls. Zugestandenermassen gibt es aber keine „reinen" Rassen, und selbst bei reinem Erscheinungsbild bleibt das Erbbild des Einzelnen immer zweifelhaft. An welchem Objekt will man also seine Rassenseelenforschung anstellen?

Und wie vollziehen sich die „wissenschaftlichen" Feststellungen rassenkundlicher „Tatsachen"? Es ist nötig, unter zahllosen ähnlichen Beispielen einige anzuführen, die übrigens keineswegs zu den krassesten gehören. Günther berichtet: „Beobachtungen an den Hochschülern der Wiener Universität in den Wandelgängen und Hörsälen lassen mich vermuten, dass die dinarische Rasse sich nicht so sehr zu wissenschaftlicher Betätigung angezogen fühlt wie die nordische". Diese wissenschaftliche Feststellung reicht für Günther aus zur Klassifizierung der Verstandesbegabung dieser Rasse (S. 180). Die grössere Kriegstüchtigkeit der nordischen Rasse wird wissenschaftlich belegt durch den

Hinweis auf die Bilderschau der „Woche" (S. 408). Es ist schon viel, wenn derartige Beweise für die schwerwiegendsten Behauptungen beigebracht werde. In der Regel genügt es zu einer wissenschaftlichen Feststellung, dass ein beliebiger Gesinnungsverwandter des Autors irgendwo und irgendwann etwas Ähnliches behauptet hat. So erfand z. B. ein nationalistischer Journalist zur Hebung der österreichischen Kriegsstimmung gegen Italien das Ammenmärchen, der gefeierte Sänger der Italianità, d'Annunzio, heisse eigentlich Rappaport und stamme aus Galizien. Flugs erscheint sein Bild bei Günther mit der Unterschrift: „Jude aus Italien (Galizien?), d'Annunzio, Schriftsteller in italienischer Sprache"; einige Seiten später wird mit rassenwissenschaftlichem Tiefblick festgestellt, dass einem d'Annunzio die „wahrhaft einheimisch-italienische" Sprache eben „blutsmässig" verwehrt sei (Günther, S. 465, 487, vgl. dagegen Hauser, S. 300 und Taf. 23).

Der wissenschaftliche, aber auch der agitatorische Wert dieser Art von politischer Anthropologie steht und fällt mit der Voraussetzung, dass die physische Rasse als Gegenstand der Naturwissenschaft stets ihr erkennbares Korrelat habe an einer seelisch-geistigen Rasse als Gegenstand der Kulturwissenschaft; dass also ein bestimmtes kulturbedeutsames Verhalten immer mit einem sichtbaren oder messbaren physischen Typus vererbt wird. Die Berufung auf blosse Rasseninstinkte könnte selbstverständlich keine Wissenschaft fundieren und stiesse auch in der heutigen öffentlichen Meinung auf das grösste Misstrauen. Hat doch z. B. H. St. Chamberlain, der sich völlig auf seinen Rasseninstinkt verliess, sein einflussreiches Werk, in dem er auch die Minderwertigkeit der Juden in der Wissenschaft behauptete, „als Bekenntnis bestimmter wissenschaftlicher und philosophischer Überzeugungen" einem Gelehrten jüdischer Abstammung gewidmet.

Gegen solche Unfälle wähnen sich die Rassegläubigen der Gegenwart durch eine vermeintlich naturwissenschaftliche Sekurität der Rassenkunde geschützt. Denn — so möchte die ihrem Wesen nach monistisch-materialistische Rassenlehre schliessen — in einem nordischen Körper kann nur eine nordische Seele wohnen und umgekehrt. Es ist nun höchst erstaunlich, dass die wenigen Rassentheoretiker, welche die entscheidende Methodenfrage auch nur oberflächlich gestreift haben, bei ihrer Erörterung augenblicklich aus ihren eigenen Schuhen kippen, emphatisch den Materialismus, Naturalismus und Biologismus abschwören und pathetische Schillerzitate anbringen: „Es ist der Geist, der sich den Körper baut" (Wolf, S. 27 f., Günther, S. 426 ff.). Man gibt schliesslich zu, dass die Vererbung z. B. einen überwiegend ostischen Körper mit überwiegend nordischen seelischen Eigenschaften bei einem Menschen zusammenbringen können. Man liquidiert endlich seine eigenen Grundlagen endgültig, indem man zustimmend Lenz zitiert: „Ein dunkelhaariger Deut-

scher kann ebenso gut nordische Eigenschaften der Seele haben wie ein blonder" (Günther, S. 244, 427).

Damit ist aber der Zusammenhang zwischen der physischen Rasse und der angeblichen Rassenseele vollständig und ausdrücklich beseitigt, die naturwissenschaftliche Anthropologie enthüllt sich als ein rein dekoratives Beiwerk und die politische Rassenseelenlehre als ein willkürliches Phantasieprodukt. Dieses Ergebnis ist notwendig, weil Subjekt der politischen wie aller andern Kulturleistungen niemals die Rasse, sondern allenfalls das Volk ist. Der Rassebegriff aber hat zugestandenermassen mit dem des Volkstums „nicht das mindeste zu tun" (Günther, S. 14). Die politischen Leistungen eines Volkes sind bestimmt von einer ungeheuren Mannigfaltigkeit von natürlichen und gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen, darunter gewiss auch von manchen ererbten anthropologischen Eigenschaften. In jedem Falle aber sind die politischen Formen und Kräfte eines Volkes das Ergebnis eines so verwickelten Zusammenwirkens von physischen und seelisch-geistigen, von staatsmännischen, diplomatischen, militärischen und kulturlichen Tätigkeiten, dass sie jeder Klassifizierung nach Rasseprozenten spotten.

Alle grossen Historiker, Ethnologen und Soziologen haben deshalb die rassentheoretische Geschichtsauffassung abgelehnt. Eduard Meyer sagt, erst unsre Zeit habe „dem äusseren Gegensatz eine innere Bedeutung beigelegt, und manche ins Absurde überspannte Theorien haben dem Rassefaktor eine Bedeutung zugeschrieben, die ihm niemals zugekommen ist und aller geschichtlichen Erfahrung ins Gesicht schlägt" (Gesch. d. Altertums[3] I, 1, S. 77 ff.). Eine geistvolle Kritik an den Rassentheorien hat Oswald Spengler geübt (Untergang d. Abendl. II, S. 146 ff.). „Die Rasse", meint Ratzel, „hat mit dem Kulturbesitz an sich nichts zu tun" (bei Hertz, S. 23). „Nach dem Zeugnis der Weltgeschichte" bemerkt Kjellèn (Staat als Lebensform S. 106), „ist im Leben der Nationen das Blut kaum dicker als Wasser". Einer der bedeutendsten Anthropologen, Felix v. Luschan, erklärt: „Es gibt keine an sich minderwertigen Rassen Der Unterschied zwischen den verschiedenen Rassen ist, besonders was die moralischen Eigenschaften und die Intelligenz angeht, nicht entfernt so gross, als der zwischen einzelnen Individuen ein und derselben Rasse" (S. 187 f. vgl. ferner Michels, Wirtschaft u. Rasse, Grundr. d. Sozialökon. I).

Soweit die tatsächlich vorhandenen und erkennbaren Zusammenhänge zwischen Staat und Rasse in Betracht kommen, könnte die Staatslehre es bei einigen kurzen negativen Feststellungen bewenden lassen. Die Pflicht zu einer gründlichen Auseinandersetzung erwächst ihr aber daraus, dass in neuester Zeit ein nicht vorhandener und, soweit vielleicht vorhandener, jedenfalls nicht erkennbarer Zusammenhang als naturwissenschaftlich festgestellt geglaubt wird und diesem Rassenwahn als politische Verhüllungs-

ideologie die allergrösste Wirkung zukommt. Er ist gegenwärtig das grossartigste Beispiel für die Herabsetzung der menschlichen Urteilsfähigkeit durch massenpsychologische Ansteckung und durch politische Willenstriebe. So glauben Menschen von sonst respektabler Intelligenz, dass nur die nordische Rasse Genies hervorbringe, obzwar die genialen Menschen der deutschen Geschichte, ein Dürer, Luther, Leibniz, Kant, Goethe, Beethoven, Bismarck usw. durchaus nicht nordisch, z.T. sogar — um in der Terminologie zu bleiben — ausgesprochen ostisch betont waren. Man gibt z.B. zu, dass die nordische Rasse da, wo sie sich verhältnismässig am dichtesten erhalten hat, in Skandinavien, kaum weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Den naheliegenden, übrigens von Gobineau gezogenen Schluss, dass Kultur erst durch Rassenmischung entsteht, lehnt man ab, um die ungereimte, dem politischen Willen aber entsprechendere Behauptung aufstellen zu können, die nordische Rasse entfalte erst in der Herrenklasse, „als übergeschichteter Bestandteil" über andre Rassen ihre schöpferischen Anlagen (Günther, S. 423).

Hier zeigt sich der Rassenglaube als eine der meist unbewussten, aber eben deshalb wirksamsten Verhüllungsideologien für bestimmte innerpolitische oder aussenpolitische Kampfziele. Innerpolitisch wird er fast ausnahmslos zur Legitimierung der gegenwärtigen Klassenherrschaft verwandt. Deshalb wird die herrschende Klasse als die höhere, von Natur zum Herrschen geborene Rasse bezeichnet, der liberale oder sozialistische Klassengegner aber muss zum Mitglied der angeblich minderwertigen Ostrasse werden. Deshalb wurde z.B. der Sozialist Liebknecht in der politischen Agitation ebenso fälschlich in einen Juden verwandelt, wie in der Kriegspropaganda etwa d'Annunzio oder Lord Northcliffe. In besonders spassiger Weise verfuhr Mussolinis „Popolo d'Italia" mit den Rumänen: als ihre Kriegserklärung an die Mittelmächte auf sich warten liess, nannte er sie ein Gemisch von Lumpenpack und barbarischen Urvölkern, nachdem sie endlich die gewünschte Kriegserklärung abgegeben hatten, hiessen sie „würdige Söhne der alten Römer" (Goldstein, S. 23, 152).

Keine Übertreibung ist es, wenn dem Rassenglauben die allergrösste Bedeutung für die völlige Zersetzung der nationalen Kulturgemeinschaft und politischen Volkseinheit zugesprochen wird. Indem er die Geschichtsfähigkeit des Volks, das immer rassisch gemischt ist, auflöst, bedeutet er allerdings in einem grauenvollen Sinn eine Wendung zum „geschichtslosen Sein" (Günther, S. 10). Sobald der Geist nach dem angeblichen „Blut" gewertet wird, christliche Theologen eine rassische Ehrenrettung Jesu für nötig halten, Leute ernst genommen werden, die über Goethes Geist auf Grund seiner „vorderasiatischen" Blutsbestandteile aburteilen (Hertz, S. 230), Richard Wagner nicht mehr als deutsch gelten darf, weil Nietzsche seine jüdische Abstammung vermutet, sobald dem grösseren Teil des deutschen Volkes „min-

dererwünschtes" Blut nachgesagt wird, dann ist allerdings die Gefahr einer Götterdämmerung aller Kultur für Europa zum Greifen nahe.

Der übersteigerte Nationalismus, den der politische Rassenglaube ursprünglich zu stützen bestimmt war, überschlägt sich schliesslich selbst, indem er zuletzt zur Forderung einer „allnordischen" Internationale geführt wird (Günther, S. 415, 424). Die politischen Folgen dieser national gemeinten Zersetzungsarbeit liegen auf der Hand. Günther selbst kann nicht bestreiten, dass die öffentliche Darstellung „rassenkundlicher Tatsachen" geeignet sein kann, das schon vielfach zerklüftete deutsche Volk noch einmal zu zerklüften. Er gibt sogar zu, dass die Behandlung der Rassenfragen in „eigentlich breiter Öffentlichkeit vorerst immer von Übel" sei, sofern es nicht „bei blossen wissenschaftlichen Feststellungen bleibt" (S. 413 f.). Ob ihm die Tatsache, dass seine alljährlich erscheinenden Bücher mit ihren Riesenauflagen und anschliessenden Lichtbildervorträgen für die „eigentlich" breite Öffentlichkeit und für die parteipolitische Agitation bestimmt sind, ob ihm wohl diese Tatsache ebenso entgangen sein sollte, wie die Fragwürdigkeit seiner wissenschaftlichen Feststellungen?

Der Historiker Boulainvillèrs hatte vor der französischen Revolution für den angeblich fränkischen Adel, der sich die Kelten unterjocht habe, weitere Herrschaftsprivilegien gefordert. Der Abbé Sieyès eröffnete die französische Revolution mit der berühmten Streitschrift „Qu'est ce que le Tiers Etat?", in der es hiess: „Der dritte Stand braucht sich nicht zu scheuen, in die Vergangenheit zurückzugehen. Er wird sich auf das Jahr berufen, das der Eroberung voranging, und da er heute stark genug ist, um sich nicht mehr unterjochen zu lassen, wird sein Widerstand zweifellos wirksamer sein. Warum soll man nicht alle jene Familien in die fränkischen Wälder zurückjagen, die die alberne Anmassung bewahren, von der Erobererrasse abzustammen und die Erobererrechte geerbt zu haben? Die alsdann geeinte Nation wird sich trösten können, wie ich glaube, bei dem Gedanken, bloss mehr aus Abkömmlingen der Gallier und Römer zu bestehen". Auch der gegenwärtige Klassenkampf könnte durch seine Umdeutung in einen Rassenkampf ähnliche Folgerungen nahelegen.

Zusammenfassend haben wir festzustellen, dass von der primären oder Naturrasse zum Staat überhaupt kein wissenschaftlich gangbarer Weg führt. Ist doch die Rasse als eine durch die Jahrhunderte oder gar Jahrtausende unveränderliche Einheit des leiblich-seelischen Habitus nicht einmal eine Naturtatsache, geschweige denn eine Kulturwirklichkeit oder politische Geschehniseinheit, sondern ausschliesslich eine in den letzten Jahrzehnten entstandene Verhüllungsideologie für bestimmte politische Forderungen. Auch als Legitimierungsideologie ist die Rassentheorie gänzlich unzulänglich, da sie den Staat zerreissen und infolge

der unterschiedlichen Bewertung seiner Gebietsbewohner nicht als politische Einheit des Volkes legitimieren würde.

Anders liegt es dort, wo die leibliche Seite der Geschehniseinheit Volk als sekundäre oder Kulturrasse gemeint ist.

B. Das Volk als Kulturbildung

Neumann, Volk und Nation 1888, O. Bauer, Das Nationalitätenproblem u. die Sozialdemokratie[2] 1924, Hertz, Wesen u. Werden der Nation, Jhrb. f. Soziologie, Erg. Bd. 1927, Liermann, Das deutsche Volk 1927, Fels, Begriff u. Wesen der Nation 1927, Ziegler, Die moderne Nation 1931, Boehm, Das eigenständige Volk 1932, Heller, Sozialismus u. Nation[2] 1932.

Das Volk als Kulturbildung spielt weder in der Antike noch im Mittelalter eine für die politische Gruppenbildung entscheidende Rolle. Bis in das 19. Jahrhundert gibt es keine bewusst auf der Kultureigenart des Volkes aufbauende Praxis oder Theorie der Politik. Auch die volkliche Bewusstwerdung, die in Mittel- und Westeuropa mit der Renaissance beginnt, Ende des 18. Jahrhunderts im europäischen Osten und gegenwärtig in Asien sich anbahnt, hat zunächst keinen Bezug auf die politische Organisation der Völker. Erst in der Zeit, als die ständische Gesellschaftsordnung sich auflöst, die bürgerliche Gesellschaft erstarkt, und mit der Erschütterung der monarchischen Herrschaftsform die dynastische Abgrenzung der Staaten zu verschwinden beginnt, konstituiert sich das Volk als politische „Nation". Seit der französischen Revolution wird die europäische Staatenwelt im Namen der Volks- und Nationalsouveränität aussenpolitisch neu aufgeteilt und innerpolitisch von Grund auf revolutioniert.

Das Volk, von dem wir aus geschichtlichen wie systematischen Gründen die Nation unterscheiden, darf nicht als Naturrasse, aber auch nicht als Geistgebilde bestimmt werden. Es ist durchaus kein „rein geistiges Wesen" (Lazarus, Was heisst national? 1880, S. 13), noch weniger darf von ihm behauptet werden, es sei „Gemeinschaft, Gemeinschaft aber ist Geist" (Liermann, S. 17). Wie in aller gesellschaftlichen Wirklichkeit kann auch beim Volke der Natur-Geist-Dualismus nur als ein dialektischer verstanden werden.

Jedes Volk hat seinen leiblichen Volkskörper, der sich durch natürliche Fortpflanzung erhält. In dieser seiner naturhaften Seite ist das Volk Bevölkerung; als solche ist es mit den mathematisch-naturwissenschaftlichen Begriffen z. B. der Statistik und Medizin erfassbar und bildet den Gegenstand der Bevölkerungspolitik. Kein einziges unter den Kulturvölkern stellt aber eine ursprüngliche Abstammungsgemeinschaft dar. Alle sind vielmehr aus rassisch und ethnisch sehr verschiedenen Stämmen zusammengewachsen; die heutigen Franzosen etwa aus Römern, Galliern, Briten, Germanen, die Italiener aus Etruskern, Römern, Kelten,

Griechen, Germanen, Sarazenen. In neuester Zeit haben sich die Nordamerikaner aus fast allen Rassen und Völkern der Erde zu einem neuen Volk entwickelt.

Wenn also das Volk auch keine ursprüngliche Stammesgemeinschaft darstellt, so bildet es auf die Dauer doch einen physischen Generationenzusammenhang. Die durch den religiösen, sprachlichen, politischen oder sonstigen Kulturzusammenhang verbundenen und durch das Verbot des connubium nicht wirksam getrennten Menschen werden durch fortgesetzte Wechselheiraten einen einheitlichen Habitus, eine Blutsverfestigung herausbilden, die wir als sekundäre oder Kulturrasse bezeichnen. Diese kulturbewirkte Natur, die sich viel mehr in den Bewegungen, im Ausdruck, im Mienenspiel und in der Gesamthaltung als in naturwissenschaftlich erkennbaren Daten manifestiert, kann sich, je nach der Stärke ihrer Ausprägung, Fremdes mehr oder weniger leicht assimilieren. Hier ist es also nicht das Blut, welches das Volk und den Staat erzeugt, sondern gerade umgekehrt. Auch H. St. Chamberlain, der sich auf eine wissenschaftliche Begriffsbestimmung der Rasse nicht einlassen will und die Berufung auf die „Rasse im eigenen Busen" für ausreichend hält, meint nur die Kulturrasse, wenn er sagt: „Fast immer ist es die Nation als politisches Gebilde, welche die Rassenbildung schafft oder wenigstens zu den höchsten, individuellsten Betätigungen der Rasse führt" (I, S. 343 f.). Es ist also nicht die Naturrasse, „die den Staat bildet, sondern umgekehrt bildet der Staat die sogenannte Rasse" (Liermann, S. 28). Namentlich in Zeiten, die noch eine Abzugsteuer für die Mitgift und auch sonst nicht entfernt die Freizügigkeit des 19. Jahrhunderts kannten, war die politische Grenze für die ungeheure Mehrzahl der Bewohner zugleich die Grenze ihrer Gattenwahl. Deshalb hat auch die oft bemerkte Tatsache, dass der Deutsche ein weniger eindeutiges Artbild oder Gesicht aufweist als der Franzose oder Engländer, nicht zuletzt ihre Ursache in der deutschen Kleinstaaterei mit ihren zahllosen politischen und Heiratsgrenzen. Allerdings ist eine wirkliche Einheitlichkeit des leiblichen Volkstypus überhaupt nur bei kleineren Völkern anzutreffen. Alle grossen Völker weisen dagegen eine Vielheit von Volkstypen auf, auch wenn sie einen Idealtypus als Wunschbild kennen.

Der Volkszusammenhang wird weder durch die naturhafte Kette der Generationen noch durch irgendein andres objektives Merkmal konstituiert. Zwar kann sowohl die Gemeinsamkeit der Abstammung und Landschaft, noch mehr die der Sprache, Religion, Sitte, Kunst und Wissenschaft für die Herausbildung des Volkes von grösster Bedeutung werden. So haben sich die Serben und Kroaten trotz Gleichheit der Sprache noch bis vor kurzem als zwei Völker gefühlt, weil sie verschiedenen Kirchen angehörten. Andrerseits sprechen Engländer und Nordamerikaner, Dänen und Norweger die gleiche Sprache und bilden auch ohne religiöse Gegensätze getrennte Völker. Weder ist jedes objektive Merk-

mal in allen Fällen der Volkszugehörigkeit gegeben, noch reichen sie alle zusammen aus, um das Wesen des Volkes zu bestimmen.

Die objektiven Kriterien bezeichnen immer nur gewisse Voraussetzungen und Möglichkeiten für einen Volkszusammenhang, der erst subjektiv aktualisiert und gelebt werden muss, damit er Wirklichkeit werde (vgl. Ziegler, S. 54, Boehm, S. 140 ff.). Die Frage der Volkszugehörigkeit ist deshalb niemals durch den blossen Hinweis auf eine objektive, geistige oder gar physische Wesensbestimmtheit zu erledigen. Die Tatsache des Volkstumswechsels liefert den Beweis, dass das Volk keinen Zusammenhang von naturgesetzlicher Objektivität darstellt, dem der Einzelne als „Glied" eines „Organismus" eindeutig und endgültig eingeordnet wäre. Der als Franzose geborene Chamisso, der erst mit zehn Jahren die deutsche Sprache erlernte, zunächst französische und erst mit zwanzig Jahren deutsche Verse machte, ist ebenso ein Deutscher geworden, wie der Engländer H. St. Chamberlain, der mit der deutschen Sprache sogar noch später bekannt wurde.

In Erkenntnis der Unzulänglichkeit der objektiven Kriterien hat man eine subjektivistische Bestimmung des Volksbegriffes versucht. So nannte Lazarus das Volk ein geistiges Erzeugnis der Einzelnen, welche zu ihm gehören; „sie sind nicht ein Volk, sie schaffen es nur unaufhörlich" (a. o. S. 13). Nach ihm hat Renan die berühmt gewordene Formel gefunden, die Nation sei „une âme, un principe spirituel", sie bilde „un plébiscite de tous les jours" (Qu'est ce qu'une nation? 1882, S. 26 ff.). Aber auch die subjektivistischen Theorien müssen notwendig unzulänglich bleiben. Wie alle gesellschaftliche Wirklichkeit entzieht sich auch das Volk der undialektischen Antithese von Objektivität und Subjektivität, die in der Regel noch verknüpft wird mit der Gegenüberstellung von Sein und Bewusstsein, von Natur und Geist. Der Subjektivismus entwirklicht das Volk dadurch, dass er sein Dasein ausschliesslich in die Sphäre der subjektiven Bewusstheit und Willensentscheidung verlegt. Regelmässig ist aber die Volkszugehörigkeit eine Wesensprägung, die im Unwillkürlichen begründet ist und durch einen blossen Bewusstseinsakt weder zu erwerben noch zu verändern ist. Gerade das absichtslose Verhalten zeigt die Merkmale volklicher Eigenart meist viel reiner, als das bewusste In-sich-selbst-Verliebtsein des Volkstümlers. Es sind auch keineswegs nur die künstlerischen und intellektuellen Höchstleistungen, in welchen die Volkseigenart zum Ausdruck gelangt (so Spann, Gesellschaftslehre S. 488). Ebenso fasst der deutsche Proletarier seine Arbeit anders an als sein französischer oder amerikanischer Klassengenosse (vgl. Bauer, S. XV).

Auch das Volk ist wirkend-gewirkte Wirklichkeit und die Volkszugehörigkeit wird dadurch konstituiert, dass ein durch den geistigen Überlieferungszusammenhang geprägtes Wesen diesen Zusammenhang in sich lebendig aktualisiert. Wo das mit vollem Bewusstsein geschieht, bedeutet Volkszugehörigkeit ein willent-

liches Einstehen für dieses Volk mit seinen Vorzügen und — in gewissen, keineswegs in allen Fällen — auch mit seinen Fehlern.

Zur Nation wird das Kulturvolk, das an sich politisch amorph ist, dadurch, dass es sein Zusammengehörigkeitsbewusstsein zu einem politischen Willenszusammenhang entwickelt. Keineswegs genügt zur Konstituierung der Nation das blos ethnische Gemeinsamkeitsgefühl. So rechnen sich z. B. die deutschen Schweizer oder Elsässer, auch wenn sie sich in den geistigen Überlieferungszusammenhang des deutschen Volkes einbezogen fühlen und wissen, nicht zur deutschen Nation (vgl. M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft S. 628 f.). Erst wenn ein Volk seine Eigenart durch einen relativ einheitlichen politischen Willen zu erhalten und auszubreiten strebt — was z.B. bei den sogenannten Naturvölkern nicht der Fall ist — sprechen wir von einer Nation. Auf die Vereinigung in einem gemeinsamen Staat braucht dieser politische Wille durchaus nicht gerichtet zu sein. So kann z. B. der nationalen Minderheit, die sich innerhalb ihres Staates zur politischen Einheit der Partei oder eines Kulturverbandes vereinigt, jede irredentistische Absicht fehlen.

Je stärker ein Volk das Bewusstsein von seiner Eigenart und damit von seiner Verschiedenheit andern Völkern gegenüber zu einem gemeinschaftlichen Gefühl und Bewusstsein des „Wir" entwickelt, in desto höherem Masse kann es „Volksgemeinschaft" und, im Gebiet des Politischen, Nation werden. Es sind aber — worauf gerade eine Staatstheorie den allergrössten Nachdruck legen muss — immer nur seltene und sehr kurze Augenblicke der Geschichte, in welchen die Nation als politische Einheit handlungsfähig wird, und selbst in solchen Augenblicken fällt die nationale Einheit niemals mit der Totalität des Volkes zusammen. Ob die romantische Konzeption einer apriorischen und dauernd wirksamen Einheit der geistigen und politischen Volksgemeinschaft berechtigt ist, hängt auf das Engste mit der Frage zusammen, ob das Volk als vorgegebene oder als umweltbewirkte Einheit aufgefasst werden darf. Es gilt hier das über das allgemeine Verhältnis von Anlage und Umwelt Gesagte (oben S. 76 f). Die romantische Lehre von einer ursprünglichen Volksgeistsubstanz, die als Demiurg aller politischen und sonstigen Kulturwirklichkeit in den Tiefen des geschichtlichen Lebens wirksam ist, findet in der empirischen Geschichte keine Stütze und gehört in das Reich schlechter Metaphysik. Andrerseits ist aber auch der Gedanke abwegig, das Volk liesse sich als die errechenbare Summe einzelner Umwelteinflüsse oder gar als die Summe der augenblicklich lebenden Volksangehörigen verstehen. Das Volk hat den Charakter einer historischen Gestalt. Weder ist der Volkszusammenhang restlos aus den gegenwärtigen Volksangehörigen, noch sind diese aus jenem abzuleiten (vgl. oben S. 63 f.).

Über den Mitgliedern und ausserhalb ihrer gibt es kein Volk. Die Volksangehörigen können aber das Volk unter den wechseln-

den Bedingungen ihrer Umwelt nur deshalb aufbauen, weil und sofern der historisch wandelbare Volkszusammenhang in ihnen wirksam ist. Zweifellos hat das Volk Dauer im Wandel und bildet eine Geschehenseinheit, der wir historische Ereignisse zurechnen können. Der die Zeit überdauernde Volkscharakter darf aber nicht nach Art der Romantiker zu einem unveränderlichen Volksgeist oder gar zu einem einheitlich wirkenden Volksbewusstsein und Volkswillen substantialisiert werden. Die Volkseigenart ist in den Fluss der Geschichte gestellt und entsteht in einem dauernden Wechsel von Angleichung und Besonderung gegenüber der umgebenden Natur und Kultur.

Die bedenklichste Verwirrung ist in der Staatslehre dadurch entstanden, dass seit Rousseau und der Romantik dem Volk als Nation eine Volkspersönlichkeit zugeschrieben und diese sowohl mit Gefühl und Bewusstsein wie auch mit politischem Willen und politischer Handlungsfähigkeit ausgestattet wurde. Das Volk wird damit zu einer apriorischen Willensgemeinschaft und vorgegebenen politischen Einheit metaphysiziert, die es nirgends ist noch war. Dem Mittelalter ist die Nation in unserm Sinne völlig unbekannt, und noch im 18. Jahrhundert erweisen sich die kirchlichen und dynastischen Bindungen in der Politik den nationalen gegenüber als die bei weitem stärkeren. Erst im Zeitalter des entwickelten Kapitalismus haben sich die Völker zu Nationen konstituiert. Seit der französischen Revolution und dem napoleonischen Imperialismus, ursprünglich als Reaktion gegen diesen, haben sich die Nationen in immer wachsendem Masse als die stärksten staatsbildenden Kräfte erwiesen. Für weite Kreise bekam schliesslich der Nationalstaat eine solche Evidenz, dass man die Behauptung wagen konnte, es gehörten „Staat und Nation unlösbar zusammen" (Kirchhoff, Nation u. Nationalität 1905, S. 47). Nationalistische und demoliberale Vorstellungen wirkten mit, um dem Begriff der Nation unmerklich den der politischen Wirkungseinheit unterzuschieben, welcher in Wahrheit nur dem Staate zukommt. Massgebend war dabei das meist unbewusste Streben, Volk und Nation und schliesslich Staatsvolk zu identifizieren. Unter Nation verstand man noch zu Anfang des 19. Jahrhunderts die durch Bildung und Besitz herrschende Klasse, „den besseren, denkenden Teil" des Volkes, wie Hans von Gagern 1818 sagte. Der verhältnismässig einheitliche politische Wille dieser Klasse wurde mit einem einheitlichen Volkswillen gleichgesetzt, und dieser als die für die Staatswillensbildung massgebliche Grösse und zugleich als legitimer Ausdruck des nationalen Volksgeistes angesehen. Das demoliberale Denken relativierte so den Staat auf das Volk, der Nationalismus dagegen das Volk auf den Staat. In beiden Fällen wird der Staat als Funktion eines solidarischen Gemeinwillens des Volkes fingiert.

Die Gleichsetzung der eben erörterten Begriffe Volk und Nation mit den gleichlautenden Ausdrücken von der Volks- und Natio-

nalsouveränität sowie vom staatlichen Volkswillen gehört zu den bezeichnenden Verwechslungen der gesamten Staatstheorie des letzten Jahrhunderts. Auch Rousseau machte das nichtrepräsentierte „Volk" zur handlungsfähigen Persönlichkeit, indem er den einheitlichen Volkswillen mit der volonté générale des Staates identifizierte. In der französischen Verfassung vom 24. Juni 1793 hiess es: „Le peuple souverain est l'universalité des citoyens francais" (Art. 7). Und Art. 131 der Frankfurter Verfassung vom 28. März 1849 besagte: „Das deutsche Volk besteht aus den Angehörigen der Staaten, welche das Deutsche Reich bilden".

Auch die Staatstheorie dieser Epoche unterschied gar nicht oder nur sehr ungenau zwischen Volk und Nation und Staatsvolk und verwechselte auch noch die Begriffe Staatsvolk und Staatsbürgervolk oder Summe der nach positivem Recht zum Staate Gehörigen, was zu Anfang des 19. Jahrhunderts deshalb begreiflich war, weil die juristische Staatsangehörigkeit ein Rechtsbegriff allerneuesten Datums, in Preussen z.B. erst seit 1842 bekannt war (vgl. Giese, Grundrechte 1905, S. 94 f.). Mit diesen Identifizierungen war eine Relativierung des Staates auf das Volk angebahnt, die sich schliesslich bei den Theoretikern aller politischen Richtungen nachweisen lässt. Savigny nannte den Staat „die organische Erscheinung des Volkes" (System d. heut. röm. Rechts I, S. 22). Mohl behauptet: „Die Gesamtheit der Teilnehmer des Staats bildet das Volk oder die Nation" (Enzyklopädie S. 119).

Ein Stahl und ein Gierke haben den Dualismus Volk und Staat grundsätzlich ebenso preisgegeben wie ein Preuss (vgl. Liermann, S. 67, 75).

In den verschiedensten politischen Schattierungen fingiert so das romantische, nationale und demoliberale Denken im klaren Widerspruch zur gesellschaftlichen Wirklichkeit eine sozial und politisch homogene Volksgemeinschaft mit einem einheitlichen politischen Volksgeist und Volkswillen, als deren mehr oder weniger automatisches Produkt oder gar nur Epiphänomen die Staatseinheit behauptet wird. Alle Unklarheiten der herrschenden Meinungen werden von Leibholz (Repräsentation 1929, S. 46) in der Behauptung zusammengefasst: „Jede Volksgemeinschaft ist als konkrete Wertgemeinschaft eine real wirkende, ideelle Einheit und zwar, da die staatliche Einheit nur in der politischen Sphäre begründet werden kann, zugleich (!) eine politisch ideelle Einheit".

Die Wirklichkeit von Volk und Nation zeigt aber in aller Regel keine Einheit, sondern einen Pluralismus von politischen Willensrichtungen, und selbst in den seltenen Augenblicken einer allgemeinen nationalen Erhebung steht der im staatlichen Handeln zum Ausdruck gelangenden nationalen Einheit noch immer eine in Zielen oder Mitteln dissentierende Vielheit im Volke gegenüber. Namentlich kann in der ausgebildeten Klassengesellschaft von einer aktionsfähigen politischen Einhelligkeit des nationalen Willenszusammenhanges keine Rede sein. Sowohl durch den politischen

Klassenzusammenhang wie auch innerhalb derselben Klasse, durch ökonomische und geistige, konfessionelle, dynastische und alle möglichen andern Gegensätze wird eine grosse Mannigfaltigkeit von politischen Gegnerschaften erzeugt.

Es muss deshalb sowohl Rousseau wie der Romantik entgegengetreten werden, die beide die Eigengesetzlichkeit des Staates in einer Volksmetaphysik untergehen lassen, durch die der Staat zum blossen Ausdrucksphänomen des demokratischen Volkes oder der romantischen Nation relativiert wird. Rousseaus volonté générale hat insofern echt romantische Färbung, als auch sie eine vorstaatliche politische Harmonie und Willensübereinstimmung bedeutet, die in der stets antagonistischen Wirklichkeit des Volkes nicht zu finden ist. Die demoliberalen Ideale einer „Volksvertretung" als eines „Spiegels" des Volkswillens und einer Regierung, die nichts andres sein soll, als der „Ausdruck" des Parlaments, leben von der Fiktion eines gegensatzlosen Volkswillens und unterscheiden sich von der Marx-Engelschen Utopie einer staatslosen Zukunftsgesellschaft nur dadurch, dass diese den widerspruchslosen Volkswillen erst in der klassenlosen, jene ihn schon in der bürgerlichen Gesellschaft für möglich hält.

Auch in der Volksgeistmetaphysik, die seit Hegel meist etatistisch verstanden wird, ist der grundsätzliche Dualismus von Staat und Volk preisgegeben. „Da der Geist", wie der Identitätsphilosoph meint, „nur als das wirklich ist, als was er sich weiss, und der Staat, als der Geist eines Volkes, zugleich das alle seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewusstsein seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewusstseins ab. . . . Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist und für dasselbe gehört" (Rechtsphil. § 274).

Hier und noch mehr bei den Romantikern wird das Volk und sein Geist als eine apriorische, einheitliche und unvergleichliche Substanz vorausgesetzt, die im Stande ist, nicht nur in allen Volksangehörigen, sondern sogar im gesamten Staatsvolke und in allen Staatsangehörigen den einheitlichen Staatswillen zu erzeugen. Ob dabei der Staat in das Volk oder das Volk in den Staat hineingenommen wird, ist für unsre Betrachtung nicht von Belang. In jedem Falle wird die Zweiheit von Staat und Volk aufgehoben und die Autonomie der staatlichen, meist auch die der rechtlichen Sphäre beseitigt. Da der Volksgeist in einzigartiger Einmaligkeit zusammen mit aller andern Kultur auch Staat und Recht emaniert, so ist sein Bildungsgesetz zugleich das wahre Bildungsgesetz von Staat und Recht, die damit ihre Eigengesetzlichkeit einbüssen.

Weder das Volk noch die Nation dürfen als die gleichsam natürliche Einheit angesehen werden, die der staatlichen Einheit vorgegeben wäre und sie selbsttätig konstituierte. Oft genug war es — wie oben (S. 159) bemerkt — umgekehrt die staatliche Einheit, welche die „natürliche" Einheit des Volkes und der Nation erst

gezüchtet hat. Der Staat ist mit seinen Machtmitteln durchaus im Stande, selbst aus sprachlich und anthropologisch verschiedenen Völkern ein einziges zu machen. Das französische Volk verdankt seine einheitliche Sprache den nordfranzösischen Königen, welche die langue d'oui zur Staatssprache erhoben und gegen die höher entwickelte langue d'oc durchsetzten. Gemeinsam erlebte staatliche Schicksale sind für die Entstehung des Bewusstseins der Volkszugehörigkeit und erst recht für Herausbildung eines nationalen Willens oft von entscheidender Bedeutung.

Der Staat lässt sich also nicht als blosse Funktion der volklichen oder nationalen Einheit begreifen. Seine Eigengesetzlichkeit wird auch keineswegs schon durch jede Organisation des Volkes erfüllt, selbst wenn diese Organisation als eine politische zu bezeichnen ist. Auch die in sehr verschiedenen Formulierungen wiederkehrende Ansicht, unter einem Volksstaat sei die „vollkommene Identität des Staates und des politisch organisierten Volkes" zu verstehen (so z. B. Preuss, Das deutsche Volk und die Politik 1916, S. 110), verkennt die spezifische Autonomie des Staates. Es lassen sich politische Organisationen des Volkes und der Nation denken, die vom Staate nicht etwa nur quantitativ, sondern qualitativ verschieden sind. Man hat z. B. einen grossen Verein vorgeschlagen, in dem alle deutschstämmigen Personen, gleichviel welcher Staatsangehörigkeit, Aufnahme finden sollen (Schätzel, Die Rechtsbeziehungen der Auslanddeutschen zum Reich 1921, S. 40 ff.); auch wenn diese Organisation sich ohne jede irredentische Absicht lediglich der Pflege der deutschen Kultur widmete, so wäre ihr politischer und zugleich überstaatlicher Charakter unbestreitbar. Es bleibt also Volks- und Staatsorganisation prinzipiell zu unterscheiden.

Es zeigt sich also und soll in den folgenden Kapiteln noch eingehender begründet werden, dass eine Relativierung der staatlichen Einheit auf ihre Substanz, das Volk, nicht möglich ist. Selbstverständlich darf nicht verkannt werden, dass der einigende Zusammenschluss innerhalb des „Volkes" eine der wesentlichsten Bedingungen für das Entstehen und Bestehen der staatlichen Einheit darstellt. Je stärker sich ein gemeinsamer politischer Willensgehalt des Volkes betätigt, desto weniger braucht durch die staatliche Herrschaft vereinheitlicht zu werden. Wer aber zum „Volke" gehört, auf dessen selbsttätige und immer auch staatlich-herrschaftliche Einigung es ankommt, hängt von den gesellschaftlich-geschichtlichen Umständen, genauer gesagt davon ab, welche Schichten und Klassen zum politischen Selbstbewusstsein erwacht und zur wirksamen Beteiligung am Staatsleben in der Lage sind. Für jeden, sei es demokratisch oder autokratisch organisierten Staat bleibt es aber ein Problem, wieviel als gemeinsamer, „organischer" Willensgehalt in jedem Augenblick wirklich vorgegeben ist, und wieviel rational vereinheitlicht, herrschaftlich „organisiert" werden kann und muss. Die spezifische Aufgabe

der Politik bleibt immer die Organisation von Willensgegensätzen auf Grund einer Willensgemeinschaft.

Der einigende Zusammenschluss im Volke, wenn auch nicht des Volkes, ist also zweifellos ein grundlegender Vorgang für das Entstehen und Bestehen und zwar nicht nur des Staates, sondern jeder beliebigen Organisation, angefangen vom Kegelklub bis zur Kirche. Schon deshalb lässt sich die „Integration", wie Smend diesen Zusammenschluss in Anlehnung an die anglo-amerikanische Soziologie nennt, nicht als die „Kernsubstanz" und den „Angelpunkt" gerade des Staatlichen im Bereich des Wirklichen bezeichnen (Verfassung u. Verfassungsrecht S. 18 f.). Im Übrigen gilt aber gegen die Integrationslehre alles das, was gegen die sonstigen Relativierungen des Staates auf das Volk vorgebracht wurde und in den folgenden Kapiteln noch ergänzt werden wird. Der Staatswille ist zweifellos niemals bloss ein rationales Organisationsprodukt der staatlichen Herrschaftseinheit. Noch viel weniger ist er aber ein einheitlicher Volkswille, der unabhängig von der staatlichen Herrschaftsorganisation das Wesen des Staatlichen ausmachte.

4. Ökonomische Klassenspaltung als Bedingung der staatlichen Einheit

Engels, Dührings Umwälzung d. Wissenschaft[10] 1919 (zit. Anti-Dühring), dslb. Ursprung d. Familie, d. Privateigentums u. des Staats[15] 1918, Stammler, Theorie d. Anarchismus, Eltzbacher, Der Anarchismus 1900, Lenin, Staat u. Revolution, deutsch 1919, Cunow, Die Marxsche Geschichts-Gesellschafts u. Staatstheorie 1920/21, Lenz, Staat und Marxismus 1921, Kelsen, Sozialismus u. Staat[2] 1923, M. Adler, Staatsauffassung u. Marxismus 1922, Sultan, Gesellschaft und Staat bei Marx-Engels 1922.

Nationalismus und Demoliberalismus fingieren den Staat als Willensausdruck einer solidarischen Interessengemeinschaft und Volkseinheit; jener, indem er die staatliche Einheit aus dem nationalen Volksgeist emanieren lässt, dieser, indem er im Vertrauen auf die „natürliche" Harmonie des freien Spiels der Kräfte von den vernünftig sich selbst bestimmenden Einzelegoismen eine automatisch sich einstellende volonté générale erhofft, die sich womöglich ohne jeden herrschaftlichen Eingriff, ohne jeden planmässig organisierenden Zwang ergeben soll. Immerhin erkennt der Demoliberalismus eine staatliche Autonomie insofern an, als der Staat Rechtsanstalt, nämlich Garant der subjektiven Rechte ist; er wird aber damit ausschliesslich auf diese Rechtsschutzfunktion relativiert und verliert als unpersönliche Gesetzesherrschaft dem Recht gegenüber seine Autonomie.

Viel radikaler noch wird die staatliche Eigengesetzlichkeit bestritten vom Anarchismus, sowie von jenen Richtungen des Sozialismus, die den Staat bloss als Funktion der klassengespaltenen Wirtschaftsgesellschaft gelten lassen. Nach diesen Mei-

nungen ist die staatliche Einheit ausschliesslich ökonomisch bedingt und muss mit der wirtschaftlichen Klassenungleichheit verschwinden. Namentlich Marx und noch weit nachdrücklicher Engels haben den Staat — im schärfsten Gegensatz zu Lassalle — für die gegenwärtige Klassengesellschaft zwar als notwendiges Übel, für die klassenlose Zukunft wie Vergangenheit aber als nicht existierend behauptet.

Die Relativierung des Staates auf die Wirtschaft, insbesondere auf die Bedingungen der ökonomischen Ungleichheit ist allerdings kein dem Sozialismus eigentümlicher Gedanke, sondern findet sich bereits bei den englischen Liberalen des 18. Jahrhunderts. Schon der Klassiker Adam Smith hat den Staat auf den Unterschied der Besitzklassen zurückgeführt; nach ihm macht die Errichtung mehr und wertvolleren Eigentums „die Errichtung einer bürgerlichen Regierung notwendig; dagegen ist sie weit eher zu entbehren, wo es keinen Besitz gibt oder wenigstens keinen solchen, der den Wert einer zwei- oder dreitägigen Arbeit übersteigt" (Natur und Ursachen d. Volkswohlstandes, Buch 5, K. 1, Abs. 2). Gegen diese „Nachtwächteridee" als die „Staatsidee des Liberalismus" wandte sich das „Arbeiterprogramm" Lassalles mit den Worten: „Wollte die Bourgeoisie konsequent ihr letztes Wort aussprechen, so müsste sie gestehen, dass nach diesen ihren Gedanken, wenn es keine Räuber und Diebe gäbe, der Staat überhaupt ganz überflüssig sei".

Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass die Staatsauffassung der Anarchisten und mancher Sozialisten, insbesondere auch die von Marx und Engels, sehr wesentliche Züge des liberalen Naturrechts übernommen hat (vgl. auch Cunow, S. 307 ff.). Allerdings war schon der erste deutsche Theoretiker des Sozialismus, J. G. Fichte, der Meinung gewesen, dass in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung Staat und Recht wegfallen würden. Für Fichte ist die „Zwangsanstalt" des Staates nur insofern legitimiert, als sie darauf ausgeht, sich selbst überflüssig zu machen; sie kann das, indem sie „alle zur Einsicht der Rechtmässigkeit des Zwanges und so zur Entbehrlichkeit desselben" bringt. In Fichtes „Reich", das weder Familie noch Privateigentum kennt, fällt aller äussere Rechtszwang weg (weil ein Widerstreit in ihm gar nicht möglich ist); fällt überhaupt weg alle Ungleichheit durch die Abstammung, Familie (alle sind nur eine), des persönlichen Eigentums (alle sind Grundbesitzer und Gemeingeniesser); kurz alle Erscheinungen des alten, durch die neuere Zeit fortgepflanzten Staates (vgl. Heller, Pol. Ideenkreise S. 116-130).

Von diesem chiliastischen Endziel des Fichteschen Naturrechts her muss die Funktionalisierung des Staates durch die Wirtschaftsgesellschaft sowohl bei Marx-Engels wie bei den sozialistischen Anarchisten verstanden werden. Sie bedeutet keineswegs nur die Behauptung einer historischen Stileinheit von Staat und Wirtschaft. Marx hat sich zwar meist darauf beschränkt,

den unlöslichen Zusammenhang von Staatsform und Wirtschaftsform hervorzuheben. So heisst es in einer besonders klaren Formulierung: „Die spezifische ökonomische Form, in der unbezahlte Mehrarbeit aus den unmittelbaren Produzenten ausgepumpt wird, bestimmt das Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnis, wie es unmittelbar aus der Produktion selbst hervorwächst und seinerseits bestimmend auf sie zurückwirkt. Hierauf aber gründet sich die ganze Gestaltung des ökonomischen, aus den Produktionsverhältnissen selbst hervorwachsenden Gemeinwesens und damit zugleich seine spezifische politische Gestalt. Es ist jedesmal das unmittelbare Verhältnis der Eigentümer der Produktionsbedingungen zu den unmittelbaren Produzenten — ein Verhältnis, dessen jedesmalige Form stets naturgemäss einer bestimmten Entwicklungsstufe der Art und Weise der Arbeit, und daher ihrer gesellschaftlichen Produktivkraft entspricht — worin wir das innerste Geheimnis, die verborgene Grundlage der ganzen gesellschaftlichen Konstruktion, und daher auch der politischen Form des Souveränitäts- und Abhängigkeitsverhältnisses, kurz der jedesmaligen spezifischen Staatsform finden. Dies hindert nicht, dass dieselbe ökonomische Basis — dieselbe den Hauptbedingungen nach — durch zahllose verschiedene empirische Umstände, Naturbedingungen, Rassenverhältnisse, von aussen wirkende geschichtliche Einflüsse usw. unendliche Variationen und Abstufungen in der Erscheinung zeigen kann, die nur durch Analyse dieser empirisch gegebenen Umstände zu begreifen sind" (Kapital III, 2, S. 289 f.).

In dieser Darstellung wird die autonome Eigenständigkeit des Staates gegenüber der Wirtschaft nicht geleugnet und nicht viel mehr behauptet, als dass die politischen und ökonomischen nur als verschiedene Seiten einer jeweiligen totalen Lebensform zu begreifen sind. Denn so nachdrücklich hier betont wird, dass die Herrschaftsverhältnisse „aus der Produktion selbst" hervorwachsen, so wird doch die selbständige Reaktionsfähigkeit und Individualität der politischen Form keineswegs bestritten.

Die radikale Ökonomisierung des Staates, wie sie sich vornehmlich in den Äusserungen von Engels findet, ist der Geschichtskonstruktion Fichtes auch darin ähnlich, dass sie den Staat nur im Sündenstand der Gegenwart für notwendig erklärt, für die Zukunft aber eine herrschaftslose solidarische Volksgemeinschaft ohne Staat annimmt. An den Beginn der Geschichte stellt Engels eine „naturwüchsige Demokratie"; sie ist noch kein Staat, denn sie kennt „noch keine vom Volk getrennte öffentliche Gewalt, die ihm hätte entgegengesetzt werden können". Der Staat aber ist erst „ein Produkt der Gesellschaft auf bestimmter Entwicklungsstufe; er ist das Eingeständnis, dass diese Gesellschaft sich in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickelt, sich in unversöhnliche Gegensätze gespalten hat, die zu bannen

sie ohnmächtig ist. Damit aber diese Gegensätze, Klassen mit widerstreitenden ökonomischen Interessen, nicht sich und die Gesellschaft in fruchtlosem Kampf verzehren, ist eine scheinbar über der Gesellschaft stehende Macht nötig geworden, die den Konflikt dämpfen, innerhalb der Schranken der „Ordnung" halten soll; und diese aus der Gesellschaft hervorgegangene, aber sich über sie stellende, sich ihr mehr und mehr entfremdende Macht ist der Staat". Dieser Klassenstaat ist nach Engels einmal durch seinen Charakter als Gebietsverband gekennzeichnet, zum andern durch „die Einrichtung einer öffentlichen Gewalt, welche nicht mehr unmittelbar zusammenfällt mit der sich selbst als bewaffnete Macht organisierenden Bevölkerung. Diese besondere öffentliche Gewalt ist nötig, weil eine selbsttätige bewaffnete Organisation der Bevölkerung unmöglich geworden ist seit der Spaltung in Klassen" (Ursprung S. 100, 178 f.).

Die moderne Staatsgewalt ist nach dem „Kommunistischen Manifest" aber „nur ein Ausschuss, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet", „eine Organisation der besitzenden Klasse zum Schutze gegen die nichtbesitzende"; der Staat bleibt „in allen Fällen wesentlich Maschine zur Niederhaltung der unterdrückten, ausgebeuteten Klasse" (Ursprung S. 185). Da er also grundsätzlich nur ökonomisches Ausbeutungs- und Unterdrückungsinstrument ist, muss er folgerichtig mit der Klassenspaltung „unvermeidlich" aufhören (a. O. S. 182); „der Staat und mit ihm die politische Autorität", meint Engels, „werden infolge der künftigen sozialen Revolution verschwinden; das heisst, dass die öffentlichen Funktionen ihren politischen Charakter verlieren und sich in einfache administrative Funktionen verwandeln, die die sozialen Interessen überwachen" (Neue Zeit, 32 I, S. 37).

Es ist das grosse Verdienst der materialistischen Geschichtsauffassung, mit besonderem Nachdruck die ökonomischen Bedingungen des staatlichen Geschehens ins Bewusstsein gehoben zu haben. Wo sie allerdings den Versuch macht, die politische Eigengesetzlichkeit zu leugnen und sie auf die Gesetze der Ökonomie zu reduzieren, weist sie der Ökonomie die gleiche metaphysische und deshalb wirklichkeitswissenschaftlich nicht mehr diskutierbare Rolle zu, welche die Romantiker dem Volksgeist zugeteilt hatten. Da im gesellschaftlichen Leben Alles mit Allem zusammenhängt, so muss von vornherein zugegeben werden, dass es keine gesellschaftliche Wirklichkeit gibt, die nicht irgendwo auch ökonomisch determiniert wäre. Ob aber das „in letzter Instanz" bestimmende Moment in der Geschichte die „Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens" ist, lässt sich namentlich dann weder wissenschaftlich belegen noch widerlegen, wenn der Begriff der Produktion sogar die „Erzeugung von Menschen selbst" mitumfasst (Engels, Ursprung S. VIII).

Die berechtigte Kritik am Klassenstaat wendet sich gegen die

Fiktion, welche den Staatswillen als solidarisches Gesamtinteresse und einheitlichen Volkswillen behauptet. Wenn diese Fiktion als bürgerliche Ideologie gekennzeichnet wird, wenn z. B. Engels behauptet, im Staate stelle sich uns „die erste ideologische Macht über die Menschen dar" (L. Feuerbach usw.[2] S. 51), so hat diese Behauptung aber mit der Kelsenschen Lehre vom Staat als Ideologie gar nichts zu tun (vgl. dagegen Kelsen, a. O. S. 11, A. 6). Nach der sehr realistischen Ansicht der materialistischen Geschichtsauffassung hat der politische „Überbau" eine Ideologie, er ist aber keine Ideologie, sondern eine höchst wirkliche, wenn auch keine „natürliche", sondern gesellschaftliche Machteinheit. Die Grundposition, von der aus Marx-Engels ebenso wie die Anarchisten (vgl. Adler, S. 217 ff.) den Staat negieren, ist prinzipiell die gleiche, wie die des Demoliberalismus; es ist der Vorwurf, dass Staat und Volk nicht mehr oder noch nicht zusammenfallen, dass die volonté de tous nicht identisch sei mit der volonté générale. In der nur politischen Demokratie fehle eben die Grundvoraussetzung „einer Volksherrschaft . . ., nämlich das einheitliche Volk", es gäbe keinen „einheitlichen Volkswillen" (Adler, S. 122 f.). Der Marxismus wie der Anarchismus sehen aber den „politischen" Idealzustand dort erreicht, wo es heisst: „Das Volk ist der Wächter des Gesetzes, das Volk ist die ausführende Gewalt . . . Die Nation allein hat das Recht zu sagen: wir befehlen und ordnen an" (Proudhon, Was ist Eigentum, deutsch 1896, S. 225).

Es wird also hier, ebenso wie bei Rousseau, die Notwendigkeit einer politischen Repräsentation geleugnet und für die klassenlose Gesellschaft die Möglichkeit angenommen einer „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist" (Komm. Manifest). Der Staat soll sich in die Gesellschaft oder das Volk auflösen, was dadurch ermöglicht werden könne, dass „die sich immer einfacher gestaltenden Funktionen der Aufsicht und Abrechnung abwechselnd von allen ausgeübt, später zur Gewohnheit werden und allmählich als Sonderfunktion einer besonderen Schicht von Menschen in Fortfall kommen" (Lenin, S. 43 f.). Soweit noch Ausschreitungen einzelner Personen vorkommen, bedarf es zu ihrer Unterdrückung keiner „besonderen Maschine"; vielmehr werde dies „das bewaffnete Volk so einfach und so leicht bewerkstelligen, wie dies ein beliebiger Haufe zivilisierter Menschen selbst in der heutigen Gesellschaft gegenüber Leuten besorgt, die sich herumschlagen oder einer Frau Gewalt antun wollen" (S. 82).

Wer diese Reduzierung des Staates auf die Wirtschaftsgesellschaft und die „Überführung der politischen Regierung über Menschen in eine Verwaltung von Dingen und eine Leitung von Produktionsprozessen", wie Engels mit Saint Simon sagt (Anti-Dühring, S. 277), für möglich hält, ist allerdings im Stande, die herrschaftliche Repräsentation sowie die Unterscheidung von Staat einerseits, Volk und Gesellschaft andrerseits, die Unterschei-

dung von Regierung und Verwaltung restlos als Funktion der klassengespaltenen Wirtschaftsgesellschaft zu verstehen, die nicht mehr Demokratie im Staat ist, sondern Demokratie „als solche und für sich selbst" (Adler, S. 187).

Aber auch der radikalste Ökonomismus vermag den Staat nicht restlos auf die Wirtschaft zu relativieren, ohne sich dabei in die schwersten immanenten Widersprüche zu verwickeln. Auch Engels muss eine spezifisch politische Repressions- und Repräsentationsfunktion des Staates zugeben, deren Eigengesetzlichkeit von der Existenz einer klassengespaltenen Wirtschaftsgesellschaft unabhängig ist. Eine wenigstens vorläufige Leugnung der Autonomie des Politischen ist ihm, wenn auch nur mit inneren Widerspruch, lediglich deshalb möglich, weil er die potentielle Universalität der staatlichen Funktionen einseitig ökonomisiert.

Wäre Engels' Behauptung: „In dem Masse, wie die Anarchie der gesellschaftlichen Produktion schwindet, schläft auch die politische Autorität des Staates ein" (Die Entw. d. Soz. von d. Utopie zur Wissenschaft[3] S. 92), wäre diese Behauptung richtig, so hätte es gewiss einen Sinn, diesen „Staat" ohne jede politische Autorität nicht mehr Staat zu nennen. Autorität und Subordination liessen sich dann in der Tat als „rein wirtschaftstechnische Begriffe" fassen (so Adler, S. 284). Darin besteht aber gerade die völlig ungerechtfertigte Ökonomisierung des Staates durch den Marxismus, dass ihm ausschliesslich ökonomische Herrschaftsfunktionen zuerkannt werden. Nur durch diese ökonomische Vereinseitigung gelangt der Marxist zu der wenigstens im ersten Augenblick widerspruchslosen Behauptung, die klassenlose Gesellschaft werde „ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, ohne einen besonderen Zwangsapparat, Staat genannt," auskommen (Lenin, S. 80). Nur durch diese Vereinseitigung des Problems kommt der Marxist zu der Meinung, dass bei Fehlen der ökonomischen Klassengegensätze „Homogenität der Lebensinteressen" besteht, weshalb er die noch verbleibende Zwangsorganisation „am liebsten" nicht mehr als Staat bezeichnet (Adler, S. 209). Es ist durchaus wahrscheinlich, dass in einer nichtkapitalistischen Gesellschaftsordnung der Antrieb zu gewissen asozialen Handlungen wesentlich verringert sein und damit die Repressionsfunktion des Staates insofern eingeschränkt werden wird. Von einer „Ablösung des Staates durch solidarische Verwaltung" liesse sich aber nur dann reden, wenn man nicht selbst zugeben müsste, dass auch andre als ökonomische, z. B. auch Weltanschauungsgegensätze „mit Feuer und Schwert ausgetragen werden können" (Adler, S. 253, 307). So zeigt sich die nicht mehr zu ökonomisierende Eigengesetzlichkeit des Staates in der Universalität seiner Ordnungs- und deshalb Repressionsfunktion.

Diese Aufgaben haben aber ihre letzte soziologische Begründung in der autonomen, durchaus nicht nur durch die Klassengesellschaft bedingten Repräsentationsfunktion des modernen Staates.

„Der Staat", bemerkt Engels, „war (bisher) der offizielle Repräsentant der ganzen Gesellschaft, ihre Zusammenfassung in einer sichtbaren Körperschaft, aber er war dies nur, insofern er der Staat derjenigen Klasse war, welche selbst für ihre Zeit die ganze Gesellschaft vertrat.... Indem er endlich tatsächlich Repräsentant der ganzen Gesellschaft wird, macht er sich selbst überflüssig" (Anti-Dühring 302). Wenn nun Engels die der klassengespaltenen Wirtschaftsgesellschaft gegenüber autonome Repräsentationsfunktion des Staates mit der Begründung leugnet, es gäbe dann „nichts mehr zu reprimieren", so genügt es zur Sicherstellung der repräsentativen Eigengesetzlichkeit des Staates auf das geniale Wort des jungen Marx hinzuweisen, der den Staat einmal „die Gesellschaft in Aktion" genannt hat. Aber auch Engels selbst hat den Bakunisten entgegengehalten: „Wo es auch sei, wird die unabhängige Aktion einzelner Individuen durch eine kombinierte Aktion, durch ein Ineinandergreifen von Handlungen, die eine von der anderen abhängig sind, verdrängt. Wer aber kombinierte Aktion sagt, der sagt auch Organisation. Ist es nun möglich, eine Organisation ohne Autorität zu haben?" (Neue Zeit, 32, I, S. 37).

Mit Beispielen, die keineswegs nur dem ökonomischen Gebiet entnommen werden, verneint Engels die aufgeworfene Frage sehr nachdrücklich. „Wir haben also gesehen, dass einesteils eine gewisse Autorität, von wem immer sie delegiert wird, und andrerseits eine gewisse Subordination Dinge sind, die sich uns unabhängig von der sozialen Organisation aufdrängen" (a. O. S. 39).

Schliesslich hat aber Engels die Ökonomisierung des Staates in einer seiner letzten Arbeiten selbst rückgängig gemacht und der Lehre vom Staat als ökonomischem Ausbeutungsinstrument eine Auslegung gegeben, die alle früheren Behauptungen einfach über den Haufen wirft (vgl. Paschukanis, Allg. Rechtslehre u. Marxismus 1929, S. 119). Indem er nunmehr — sehr vorsichtig — behauptet, der Staat sei „in der Regel" der Staat der ökonomisch herrschenden und mit seiner Hilfe ausbeutenden Klasse, kommt er des weiteren zu der erstaunlichen Feststellung: „Ausnahmsweise indes kommen Perioden vor, wo die kämpfenden Klassen einander so nahe das Gleichgewicht halten, dass die Staatsgewalt als scheinbare Vermittlerin momentan eine gewisse Selbständigkeit gegenüber Beiden erhält". Die folgenden Sätze lassen aber keinen Zweifel darüber, dass der Staat nicht nur scheinbar im Stande ist, diese Vermittlungsrolle zu spielen und dass er dies nicht nur ausnahmsweise, sondern eigentlich regelmässig seit der Zeit tut, seitdem es überhaupt einen modernen Staat gibt. Denn Engels zählt als Beispiele summarisch die absolute Monarchie des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, den Bonapartismus des ersten und des zweiten französischen Kaiserreichs und schliesslich auch den Staat Bismarcks auf. Danach scheint also die Behauptung in Lassalles „Antwortschreiben", der Staat sei „der ärmeren Klassen grosse Assoziation", keine

stärkere Übertreibung zu sein als die Behauptung, er sei nur ein Instrument zur Niederhaltung der ausgebeuteten Klasse.

Jedenfalls muss die Relativierung des Staates auf die Ökonomie, sei es die des klassengespaltenen oder die des wirtschaftssolidarischen Volkes, als undurchführbar bezeichnet werden.

5. Die öffentliche Meinung als Bedingung der staatlichen Einheit

v. Holtzendorff, Wesen und Wert d. öff. Meinung 1879, W. Bauer, Die öff. Meinung u. ihre geschichtlichen Grundlagen 1914, Tönnies, Kritik der öff. Meinung 1922, Dicey, Lectures on the relation between law and public opinion in England 1905, Lowell, Public opinion and popular government 1921, J. Bryce, The American Commonwealth, (mangelhaft) deutsch 1924, Münsterberg, Die Amerikaner 2. Bd. 1904.

Eine sehr eigenartige Relativierung des Staates auf das Volk und eine besonder Form der Identifizierung der Staatsgewalt mit dem Volkswillen stellt die Lehre von der öffentlichen Meinung als regierender Macht dar. Die politische Bedeutung der öffentlichen Meinung entsteht zugleich mit der bürgerlichen Gesellschaft, mit der allgemeinen Verbreitung des Lesens und Schreibens, der Vermehrung der Druckerzeugnisse, namentlich der Zeitungen. Im Mittelalter hatte es eine breitere Öffentlichkeit nur für religiöse Streitfragen gegeben, die international in lateinischer Sprache diskutiert wurden. Die öffentliche Meinung entsteht im Wesentlichen als wissenschaftliche Kritik an eben diesen Glaubenslehren und zwar in den Nationalsprachen. Die bürgerliche Gesellschaft, zum politischen Selbstbewusstsein erwacht, kann ein öffentliches Leben nur da entwickeln, wo eine Verständigung in der gleichen Sprache über gemeinsame Interessen möglich ist. Nachdem die kirchlichen Begründungen der Herrschaft nicht mehr zulangen, fragt die bürgerliche Gesellschaft nach einer rationalen Legitimation ihres politischen Gehorsams und damit wird ihre öffentlich geäusserte Meinung für den Bestand der staatlichen Einheit von der grössten Bedeutung.

Der Physiokratenschule verdankt die Lehre von der opinion publique ihre erste Formulierung. Es war Mercier de la Rivière, der sie 1767 zur Verteidigung des Absolutismus verwandte durch die Behauptung, in Wahrheit herrsche auch in dieser Staatsform nicht der König, sondern das Volk durch die öffentliche Meinung. Dreissig Jahre später stellt Necker in seinen Betrachtungen über die französische Revolution die grossen gesellschaftlichen Umwälzungen seit der letzten Ständeversammlung (1614) fest: die Sitten hätten sich verändert, die Geistesverfassung, die Gefühle der Furcht und des Respekts vor der königlichen Macht, das Mass der Kenntnisse, die Ausdehnung des Reichtums; „und vor allem eine Autorität hatte sich erhoben, die vor zwei Jahrhunderten nicht vorhanden war, und mit der man notwendigerweise

verhandeln musste, die Autorität der öffentlichen Meinung" (vgl. Tönnies, S. 376, 383).

Um die wichtige, aber schwer zu fassende Erscheinung der öffentlichen Meinung zu begreifen, sei vorweg bemerkt, dass wir unter einer echten öffentlichen Meinungsäusserung immer nur eine, wenn auch mittelbare, politische Willenskundgebung verstehen. Niemals handelt es sich bei der öffentlichen Meinung nur um ein theoretisches Meinen, sondern stets um Willensmeinungen und Urteile, die Waffen im politischen Streit oder ein Werben um politische Kampfgenossenschaft darstellen. Die öffentliche Meinung des Strafgesetzbuchs als die Meinung „eines grösseren, individuell nicht bestimmten Teiles der Bevölkerung" (Franck, Kommentar zu §§ 186, 187 StGB) ist also genau zu unterscheiden von der politischen öffentlichen Meinung, die sich um die Beleidigung zwischen beliebigen Privatpersonen, die keine Bedeutung für die staatliche Gesamtheit haben, in der Regel nicht kümmert.

Öffentlich heisst die auf das politische Leben wirkende, also zunächst einmal die irgendwie veröffentlichte Meinung. Die öffentlich kundgegebene ist nicht notwendig identisch mit der stillgehegten oder im engen Freundeskreis verlautbarten Meinung. Die Theorie des politischen Volkswillens erfährt schon dadurch seine für das Verständnis der staatlichen Einheit sehr wesentliche Korrektur, dass die Tatsache, dass zwei oder mehrere wirklich der gleichen politischen Meinung sind, scharf getrennt werden muss von der viel häufigeren Tatsache, dass sie die gleiche Meinung kundgeben.

Die öffentliche Meinung in unsrem Sinne ist politische Willensmeinung in rationaler Form und erschöpft sich deshalb niemals in blosser Nachahmung und massenpsychologischer Ansteckung (so Ratzenhofer, Wesen und Zweck d. Politik 1893, I, S. 188 f., Jellinek, Staatsl. S. 102 f.).

Die Bedeutung der öffentlichen Meinung für die staatliche Einheit ist umso grösser, je bestimmter und umfassender sie sich in festen, oft gar nicht mehr diskutierten politischen Urteilen niedergeschlagen hat. Solche relativ feste und dauernde öffentliche Meinung muss unterschieden werden von der fluktuierenden politischen Tagesmeinung. Eine gewisse Einheitlichkeit und Konstanz des Urteils besitzt nur die feste öffentliche Meinung, wogegen die fluktuierende Tagesmeinung in den meisten Fällen mit Recht als sprunghaft, leichtgläubig und widerspruchsvoll angesehen wird. Es darf aber nicht verkannt werden, dass in der Wirklichkeit die Grenze zwischen diesen beiden Aggregatzuständen eine fliessende ist; die festgewordenen Urteile und Vorurteile bilden meist die Grundlage der Tagesmeinungen, und diese wiederum erneuern und verändern die festen Willensmeinungen sowohl in den kaum merklichen Umgestaltungen des Alltags wie in den gewaltigen Umbrüchen der Revolution.

Die in Grundsätzen und Lehren verfestigte öffentliche Meinung stellt eines der wesentlichsten Bindemittel der staatlichen Einheit dar. Namentlich in demokratisch regierten Staaten wird dadurch erst, dass sich zwischen Herrschern und Beherrschten eine gemeinsame öffentliche Meinung in Form einer Willens- und Wertgemeinschaft herausgebildet hat, die aktuelle Herrschaftssituation zu einer relativ gesicherten Herrschaftslage, zu einem politischen status. Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass das „Gelten" solcher Grundsätze der öffentlichen Meinung nicht darin besteht, dass sie von „allen" oder auch nur von den politisch Massgeblichen innerlich als richtig anerkannt werden. Ihre Geltung bedeutet lediglich, dass man ihnen äusserlich, durch sein gesellschaftswirksames Handeln, Anerkennung zollt; man lässt sie „gelten" braucht nicht mehr zu heissen, als dass man durch sein öffentliches Verhalten, mindestens durch Unterdrücken der Kritik, so erscheint, als ob man mit ihnen übereinstimme. Nicht selten ist sogar innerhalb der massgeblichen Schicht das — insofern nichtöffentliche — Augurenlächeln über gewisse Normen der öffentlichen Meinung gestattet, deren Geltung man trotzdem für unentbehrlich hält.

Die gewaltige politische Bedeutung der öffentlichen Meinung besteht darin, dass sie durch ihre Billigung oder Missbilligung diejenigen Konventionen sichert, welche die Grundlagen des gesellschaftlichen Zusammenhangs und der staatlichen Einheit sind. Die öffentliche Meinung hat vielfach die Funktion der mittelalterlichen Kirchenzucht zur Sicherung der gesellschaftlichen, namentlich der politischen Moral übernommen, eine Aufgabe, der die staatlichen Rechtssätze allein nie gewachsen wären. In diesem Sinn meint Hegel, die öffentliche Meinung enthalte in sich „die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes als der durch Alle in Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit" (Rechtsphilos. § 317). Die festen Grundsätze der öffentlichen Meinung bilden jene Rechtsgrundsätze, aus denen zu einem Teil der Gesetzgeber die Rechtssätze positiviert und die der Richter als Interpretationsregeln des positiven Rechts benutzt. Dem hervorragenden englischen Juristen A. V. Dicey verdanken wir eine gründliche Untersuchung über den Einfluss, den die konservativen, liberalen und sozialistischen Grundsätze der öffentlichen Meinung auf die englische Gesetzgebung ausgeübt haben.

Für die staatliche Einheit hat die öffentliche Meinung vor allem die Funktion einer Legitimation der politischen Herrschaft und der durch sie garantierten Ordnung. Jede Herrschaft muss darauf Wert legen, als rechtmässig zu gelten, d.h. dafür mindestens in der öffentlich kundgegebenen Meinung geachtet zu werden. Wie für

alle gesellschaftsgestaltenden Normen steht auch für die Grundsätze der öffentlichen Meinung im Vordergrund nicht der Wahrheitswert, sondern der Wirkungswert. Die Legende eines Mannes kann, mindestens eine Zeit lang, den Mann ersetzen; der Mythus einer Wirklichkeit leistet nicht selten die gleiche legitimierende Wirkung wie die Wirklichkeit selbst. Der Erfolg legitimiert, namentlich dann, wenn er von Dauer ist, in der öffentlichen Meinung jede Handlung, mag sie auch der übelsten Gesinnung entsprungen sein und mit den verwerflichsten Mitteln gesiegt haben.

Den Inhalt der öffentlichen Meinung können immer nur allgemeine, möglichst schlagwortartig erfassbare Grundsätze und Lehren bilden. Alle Einsichten, die ein besondres Mass von Sachverstand, grössere intellektuelle Fähigkeiten sowie schwierigere Beweiserhebungen voraussetzen, werden von ihr nicht aufgenommen. Für die öffentliche Meinung der Gegenwart ist ihr rationaler Charakter in Form des „gesunden Menschenverstandes" kennzeichnend. Der augenblicklich krampfhaft betonte Irrationalismus lässt sich in Wahrheit nur als Überkompensation bewerten. Seit noch nicht zweihundert Jahren lehnt die öffentliche Meinung mindestens auf dem Gebiet der Politik jede Art von transzendentem Eingriff in das Kausalgeschehen, jeden Wunder-, Teufel- und Hexenglauben ab und bevorzugt — unabhängig von ihren sonstigen Stellungnahmen — solche Argumentationen, die sich als naturwissenschaftliche, ökonomische oder technische Vernunftschlüsse ausgeben. Der Bevorzugung von scheinbar rationalen Begründungen für ein Wollen, das durchaus unsinnig sein kann, widerspricht es in keiner Weise, dass die öffentliche Meinung in politischen Fragen meist gefühlsmässig und unkritisch urteilt und für idealistisch klingende Schlagworte leicht zu begeistern ist. Eben deshalb lässt sie sich durch eine kühl berechnende Verstandespolitik sehr wohl gebrauchen und missbrauchen.

Zu den wenigen, durchaus festen politischen Bestandteilen der gegenwärtigen öffentlichen Meinung gehören ihre demokratischen Grundsätze. Ohne Übertreibung lässt sich sagen, dass es eine andre, als die — allerdings sehr verschieden benannte — demokratische Legitimation der politischen Herrschaft in der öffentlichen Meinung der zivilisierten Völker der Gegenwart nicht gibt. Unter demokratischer Legitimität verstehen wir die immanente Rechtfertigung der staatlichen Herrschaft durch das „Volk", wobei sich die verschiedenen politischen Richtungen heute lediglich dadurch unterscheiden, dass sie dem Volksbegriff einen verschiedenen Inhalt geben. Selbst die Monarchie wurde schon im 18. Jahrhundert durch das „Volk" legitimiert, indem der aufgeklärte Absolutismus, namentlich Friedrich II., sich auf die naturrechtliche Staatsvertragslehre, oder die Physiokraten sich auf die öffentliche Meinung beriefen; erst recht ist die nationale Legitimation der Monarchie durch Treitschke eine demokratische (vgl. Heller, Polit. Ideenkreise S. 24, 43, 70). Auch dort, wo heute eine

transzendent-religiöse Rechtfertigung der staatlichen Herrschaftseinheit versucht wird, zeigt es sich sehr bald, dass als tragender Wert nicht der Wille Gottes, sondern das „Volk" zu Grunde gelegt wird. Trotz mannigfaltiger Unterströmungen und Gegenwirkungen andrer Art ist spätestens seit dem 18. Jahrhundert als oberster, alle politischen Normen und Formen legitimierender Wert von der allgemeinen öffentlichen Meinung das „Volk" anerkannt. „Die Nation", sagt Sieyès, „ist allein schon dadurch, dass sie ist, alles was sie sein kann. . . . Die Nation ist vor allem andern da, sie ist der Ursprung von allem. Ihr Wille ist immer gesetzmässig, sie ist selbst das Gesetz" (Was ist der dritte Stand, deutsch 1924, S. 92, für Deutschland vgl. Polit. Ideenkreise S. 49 ff.). Die formaldemokratische volonté générale und der nationale Volksgeist sind ebenso nur Abwandlungen der demokratischen Legitimitätsvorstellung wie die (vermeintlich naturgesetzlich fundierte) Rechtfertigungsidee der marxistischen Staatsverneinung, welche die Menschen im Namen einer sozialökonomischen Demokratie mobilisiert. Weder die bolschewistische noch eine fascistische Diktatur vermag sich transzendent und autokratisch, sondern beide müssen sich in der öffentlichen Meinung immanent dadurch legitimieren, dass sie sich als Mittel zur Herstellung einer „wahren" Demokratie bezeichnen (vgl. oben S. 87 f., ferner Heller, Europa u. d. Fascismus[2], 1931, S. 53).

Als Kennzeichen der öffentlichen Meinung wird allgemein ihr Mangel an Organisation angegeben. Ihr Träger wird deshalb am besten als das Publikum bezeichnet, d.h. alle Menschen, die an dem betreffenden Gedankengehalt teilzunehmen und darüber zu urteilen willens und fähig sind (Tönnies S. 84 ff.). Vom gouvernementalen Standpunkt sind dann oft die politisch meinungslosen die „wohlgesinnten" Leute, les honnêtes gens. Wenn es auch der öffentlichen Meinung an einer sie einheitlich erfassenden Organisation fehlt, so ist doch die Behauptung, dass ihr jede Organisation fehle, eine sehr bezeichnende demoliberale Fiktion.

Die Vorstellung von dem führerlosen Entstehen einer einheitlichen öffentlichen Meinung dient der Aufrechterhaltung der Fiktion von der herrschaftslosen Formung der Gesellschaft zur politischen Einheit. Man erinnert sich, dass auch die Anarchisten eine, durch die heutigen Klassengegensätze nicht mehr gefälschte öffentliche Meinung als Autorität anerkennen. „Die einzige grosse und allmächtige, gleichzeitig natürliche und vernünftige Autorität", sagt Bakunin, „die einzige, die wir achten können, wird die des kollektiven und öffentlichen Geistes einer auf die Gleichheit und Solidarität und die Freiheit und die gegenseitige Achtung all ihrer Mitglieder gegründeten Gesellschaft sein. . . . Man kann sicher sein, dass sie tausendmal mächtiger sein wird, als all die göttlichen, theologischen, metaphysischen, politischen und juridischen Autoritäten, die Kirche und Staat einsetzten, mächtiger als Strafgesetze, Kerkermeister und Henker" (WW deutsch 1921, I, S. 117, A).

Wie hier der Anarchismus den Staat in der zukünftigen klassenlosen Gesellschaft auf die unpersönliche Autorität der öffentlichen Meinung reduziert, so will der Demoliberalismus angloamerikanischer Prägung schon die heutige Staatsherrschaft auf die unpersönliche Autorität der öffentlichen Meinung relativieren. James Bryce nennt die Regierung durch die öffentliche Meinung „die entwickeltste Form der Volksregierung" (II, S. 187).

In der Tat werden aber zunächst Meinungsäusserungen und auf die Dauer sogar Meinungen immer und überall gesellschaftlich und politisch durch mehr oder weniger herrschaftliche Mittel erzwungen. Jahrhundertelang ist die Veröffentlichung von „Ketzereien" durch Feuer und Schwert verhindert und die Reinheit und Einheit religiöser Glaubenslehren dadurch verteidigt und verbreitet worden. Die Humanisierung der die öffentliche Meinung formenden Herrschaftsmittel — eine gegen alle Gewaltideologen zu vertretende Höherentwicklung des Menschen — ist gerade gegenwärtig wieder stark bedroht. In allen Zeiten kommt aber die Abgabe von Meinungsäusserungen zustande durch Drohung, Kauf und Überredung, also durch gesellschaftliche, ökonomische und intellektuelle Überlegenheit des einen über den andern. Unendlich fein sind die Übergänge zwischen Nötigung und Anerkennung, zwischen äusserem Zwang und innerer Übereinstimmung. Gegenwärtig sind die wichtigsten Mittel, den „Geist" einer Gruppe einheitlich zu gestalten und durchzusetzen Erziehung, Überredung und die Macht der öffentlichen Meinung, die aber alle zusammen nirgends auskommen ohne ökonomischen und politischen Zwang.

Die Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung durch die Billigung oder Missbilligung der öffentlichen Meinung hat zur Voraussetzung eine relative Einheitlichkeit dieser Kundgebungen, und diese wiederum ist bedingt, wenn nicht durch eine Organisation, so doch durch ihre Regulierung von seiten einer führenden Schicht. Die aktiv regulierenden Führer der öffentlichen Meinung bilden immer eine kleine Minorität; ihre Meinungen werden von einer grösseren Zahl von Wortführern weitergetragen, um schliesslich von der Masse derjenigen aufgenommen zu werden, die am politischen Leben im wesentlichen nur passiv teilnehmen.

Bluntschli nennt die öffentliche Meinung die Meinung vornehmlich „der grossen Mittelklasse" (Bluntschli-Brater, Staatswörterbuch VII, S. 345 ff.). Gemacht wird sie ihrem Inhalte nach von jener ökonomisch oder politisch mächtigsten Minorität, die durch ihre Herrschaftsmittel im Stande ist, die immer vorhandenen sonstigen Meinungen zu dirigieren oder zu überschatten. Die Äusserung der öffentlichen Meinung bedient sich aller zwischen Menschen üblicher Ausdrucksmittel. Weil aber ihr Ausdruck stets dazu bestimmt ist, Eindruck zu machen, zu kämpfen und zu werben, deshalb unterliegen alle ihre Ausdrucksmittel den Gesetzen der Agitation, des Kampfes, der Mache und der Täuschung.

Als die einflussreichsten Wortführer der öffentlichen Meinung müssen die Zeitungen gelten. Soweit es sich nicht um ausgesprochene Parteiblätter handelt, ist das Zeitungsgeschäft ein grosskapitalistisches Unternehmen, das zum allergrössten Teil von Leuten betrieben wird, deren Interessen sehr oft ausserhalb der Zeitung selbst liegen, die den Handelsteil entweder, wie nicht nur in Amerika, zur Verfolgung ihrer Bank- und Industrieinteressen benützen, oder, wie nicht nur in Frankreich, ihn an die meistbietende Bank verkaufen, jedenfalls aber ihre Meinung vom Absatz und namentlich vom Inseratengeschäft abhängig machen.

Der gewaltige Einfluss der Zeitungen auf die Entstehung der öffentlichen Meinung darf allerdings schon deshalb nicht überschätzt werden, weil wir auch in der unmittelbaren Vergangenheit immer wieder grosse politische Bewegungen das Volk erfassen sahen, die sich ohne Unterstützung durch eine grosse Presse und sehr oft im Kampfe gegen sie lediglich durch das gesprochene Wort, die Flugschrift usw. erfolgreich durchsetzten. In Zukunft dürfte dem einheitlich wirkenden Funkspruch die grösste Bedeutung für die Formung der öffentlichen Meinung zukommen. Auch das gehaltvollere Wort in der Zeitschrift, im Buch und auf der Bühne kann auf die Dauer die Meinungsbildung wirksam beeinflussen.

Die Bedeutung der öffentlichen Meinung für die staatliche Einheit wird vom autokratischen Denken ebenso unterschätzt wie vom Liberalismus überschätzt. Bismarck, der in vielen Handlungen und Äusserungen seine geringe Achtung der öffentlichen Meinungen zum Ausdruck gebracht hat, wusste dennoch sehr gut um ihre grosse politische Macht (vgl. Tönnies, S. 164, 431 ff.). Noch der letzte Satz im lang vorbereiteten Entwurf seines Abschiedsgesuchs, der mit grimmiger Ironie erklärt, es schiene ihm nunmehr sicher, dass Wilhelm II. der Erfahrungen und Fähigkeiten eines treuen Dieners seiner Vorfahren nicht bedürfe, schliesst mit der Bemerkung, er dürfe nunmehr aus dem öffentlichen Leben zurücktreten, „ohne zu befürchten, dass sein Entschluss von der öffentlichen Meinung als unzeitig verurteilt werde" (Gedanken u. Erinnerungen III, S. 100).

Hegel hat der öffentlichen Meinung „eine grosse Macht" zuerkannt und ihr in seinem System, nicht wie man vermuten könnte, in der bürgerlichen Gesellschaft, sondern in der höchsten, der staatlichen Sphäre den Platz angewiesen. Sie verdiene aber „ebenso geachtet als verachtet zu werden". Die Unabhängigkeit von ihr wird gekennzeichnet „als die erste formelle Bedingung zu etwas Grossem und Vernünftigen". In der öffentlichen Meinung sei „alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des grossen Mannes" (Rechtsphilosophie §§ 317, 318 und Zusatz).

Der Liberalismus pflegt zunächst einmal der öffentlichen Meinung eine politische Handlungsfähigkeit zuzusprechen, die sie nicht besitzt, und ihre Wirkungskraft den organisierten staatlichen

Machtmitteln gegenüber weit zu überschätzen. „Wenn auch", meinte der Stuttgarter Abgeordnete Zimmermann in der Paulskirche 1849, „die physische, die Militärmacht noch so gering wäre, die öffentliche Meinung, die eine Regierung für sich hat, wird diese kleine Militärmacht verhundertfachen".

Die amerikanische Fiktion einer „Regierung durch die öffentliche Meinung" setzt eine Einheitlichkeit und Handlungsfähigkeit der public opinion voraus, die nur aus der demoliberalen Fiktion eines herrschaftslos sich formenden Volkswillens zu begreifen ist. Selbst der ausgezeichnete Praktiker und Theoretiker der Politik, James Bryce, stellt die Behauptung auf, nur die öffentliche Meinung Deutschlands, Italiens, Frankreichs und Englands sei im Wesentlichen die Meinung der herrschenden Klassen gewesen; die öffentliche Meinung der Vereinigten Staaten aber sei die Meinung der ganzen Nation mit einem nur geringen Klassenunterschied (II, S. 190). Der liberale Schotte bestreitet also geradezu die Existenz einer herrschenden Klasse in den Vereinigten Staaten und ihren Einfluss auf die öffentliche Meinung (S. 221, 232).

Diese Behauptung von Bryce dürfte insofern zutreffen, als der wenig geachtete Politiker in U.S.A. auf die Führung und Regulierung der öffentlichen Meinung einen weit geringeren Einfluss ausübt als sein europäischer Kollege. Nach Bryce steht über allen, auch den höchsten Führern des Staates die öffentliche Meinung „als die grosse Quelle der Macht da, als die Herrin von Dienern, die vor ihr zittern". Man erwarte vom Staatsmann nicht, dass er nach seiner eigenen Ansicht handle und dem Volk vorangehe; vielmehr müsse er ihm scheinbar folgen (S. 187, 200, vgl. Münsterberg I, S. 224 ff.). Nun kann aber auch nach Bryce der unformierte Volkswille in Wirklichkeit nur Wünsche äussern und nichts in die Praxis umsetzen (S. 253). Wer ist es also, der die öffentliche Meinung macht, ihr Einheitlichkeit gibt und jene Macht darstellt, vor der die amerikanischen Staatsmänner zittern? Es ist sehr bezeichnend, wie sich Bryce den Idealfall vorstellt, den er offenbar nicht für unmöglich hält; danach wäre in Übereinstimmung mit Bakunin die höchste Stufe der politischen Entwicklung dann gegeben, wenn die öffentliche Meinung „nicht nur herrschen, sondern auch regieren" würde. Erreicht wäre dieser Zustand, „wenn der Wille der Bürger jederzeit bestimmbar wäre und zwar ohne die Notwendigkeit, ihn durch einen Vertretungskörper zu leiten, vielleicht sogar ohne eine Abstimmungsmaschinerie zu benötigen" (S. 183).

Diesem Ideal einer führerlosen und sich ständig den Volksstimmungen anpassenden Einheit ohne Organisation und Repräsentation steht nun die amerikanische Praxis der öffentlichen Meinungsbildung gegenüber. Sie lässt sich am kürzesten durch die Sätze kennzeichnen, die ein sehr angesehener und erfahrener Journalist, John Swinton, bei einem Bankett der New Yorker Journalisten auf den Toast zu Ehren der „unabhängigen" Presse

1895 erwidert hat: „Es gibt nichts dergleichen in Amerika wie eine unabhängige Presse, es wäre denn in den Landstädten. . . . Wir sind Werkzeuge und die Vasallen reicher Leute, die hinter der Scene stehen. Wir sind Marionetten. Sie ziehen an der Schnur, und wir tanzen" (nach Tönnies, S. 183 f.).

Somit bedeutet die „Regierung durch die öffentliche Meinung" in U.S.A. nichts andres, als dass auf Grund einer theoretischen und praktischen Unterschätzung des Staates die Formierung einer einheitlichen öffentlichen Meinung den verantwortlichen Staatsorganen fast zur Gänze entzogen und den ökonomisch mächtigsten, unverantwortlichen und anonymen Kräften der bürgerlichen Gesellschaft ausgeliefert wird; sie bedienen sich zu diesem Zwecke vornehmlich der Presse und der zutiefst korrupten Parteimaschine, des Boss, der nicht ohne „notorische Banditen" auskommt (vgl. Ostrogorski, Democracy and the Organisation of Polit. Parties II, S. 384 ff.).

So enthüllt sich uns die Lehre von der Regierung durch die öffentliche Meinung als eine Abwandlung der demoliberalen Relativierung des Staates auf das Volk, als eine andre Form jener fiktiven Regierung durch den herrschaftlich ungeformten, weder organisierten noch repräsentierten Volkswillen. Wie dort das Volk als Einheit vorausgesetzt und unter Verkennung der politischen Eigengesetzlichkeit mit der staatlichen Einheit identifiziert wurde, so wird hier eine Einheit und Aktionsfähigkeit der öffentlichen Meinung fingiert.

Dass in einer demokratisierten Gesellschaft unabhängig von der Herrschaftsform eine möglichst einheitliche öffentliche Meinung zu den wesentlichsten Bedingungen für die Konstituierung der staatlichen Einheit gehört, darf gewiss nicht verkannt werden. Die öffentliche Meinung ist umso uneinheitlicher, je geringer die Willens- und Wertgemeinschaft eines Volkes, je grösser vor allem seine sozialen Klassengegensätze sind. Der Mangel an sozialer Homogenität hat zur Folge, dass sich in den einzelnen Klassen und Parteien verschiedene und gegensätzliche öffentliche Meinungen politisch verfestigen und gegeneinander verhärten. Namentlich in einer demokratischen Gesellschaft kann die einheitliche öffentliche Meinung niemals bloss das rationale Organisationsprodukt der staatlichen Herrschaft sein. Soll sie doch im demokratischen Staate umgekehrt die herrschaftliche Organisation ihrerseits legitimieren und tragen. Deshalb muss dort und in dem Masse, als sich die öffentliche Meinung für die staatliche Einheit nicht als tragfähig erweist, an die Stelle der demokratischen Zustimmung der autokratische Zwang treten.

So ist die öffentliche Meinung von nicht zu unterschätzender Bedeutung als motivierende Hemmung oder Förderung, als Warnung oder Ermutigung für das Handeln der staatlichen Repräsentanten. Sie ist, wie Bluntschli (a.O.) richtig bemerkt, „eine öffentliche Macht, aber sie ist keine öffentliche Gewalt". Unab-

hängig von der eigengesetzlichen Organisation und Repräsentation des Staates gibt es keine aktionsfähige Einheit der öffentlichen Meinung. Aufgabe sowohl der gesellschaftlichen wie der politischen Führung ist es, der öffentlichen Meinung in den staatlichen Lebensfragen durch Leitung und Erziehung eine feste und möglichst einheitliche Gestalt zu geben. Die öffentliche Meinung ist umso urteilsfähiger und verantwortungsbewusster, je stärker diese Eigenschaften in der führenden Elite entwickelt sind. Ohne eine bewusste und planmässige Einwirkung auf die öffentliche Meinung kommt keine Regierung aus. Bekannt ist die erstaunliche Disziplin, mit der die französischen Zeitungen den Intentionen des Presseamts ihres Ausenministers folgen. Dass Bryce sich zu der Feststellung gezwungen sieht, in U.S.A. sei dem Staat jede Art von geistiger und sittlicher Würde abhanden gekommen (Amerik. Ausg. II, 1924, S. 587 ff.), hängt nicht zuletzt mit der dortigen „Regierung durch die öffentliche Meinung" zusammen, bei der die staatliche Macht zugunsten privater Mächte auf die Formung der öffentlichen Meinung verzichtet hat.

6. Das Recht als Bedingung der staatlichen Einheit

Ihering, Der Zweck im Recht[4] 1905, Somlo, Jurist. Grundlehre[2] 1927, Lask, WW I 1923, Radbruch, Rechtsphilosophie[3] 1932, Huber, Recht u. Rechtsverwirklichung 1925, Tatarin-Tarnheyden, Staat u. Recht, Stammler-Festgabe 1926, E. Kaufmann, Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie 1921, Schönfeld, Über den Begriff einer dialekt. Jurisprudenz 1929, Burckhardt, Organisation d. Rechtsgemeinschaft 1927, dslb. L'Etat et le droit und Schindler, Recht und Staat, Zeitschr. f. Schweiz. Recht, Bd. 50, S. 137a ff. Schindler, Verfassungsrecht u. soziale Struktur 1932, E. v. Hippel, Einf. i. d. Rechtstheorie 1932.

Unsre Zeit hat es weder zu einem auch nur einigermassen unbestrittenen Begriff des Rechtes noch zu einem solchen des Staates gebracht. Es kann deshalb die von jeder Generation neu zu stellende Frage nach dem Verhältnis von Recht und Staat heute nicht einmal mit einer herrschenden Meinung beantwortet werden. Unsre eigene Stellungsnahme muss sich damit begnügen, den Staat an dieser Stelle als eine in der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit tätige Einheit vorauszusetzen. Die gesellschaftliche Wirklichkeit hat aber auch den Ausgangspunkt für die Bestimmung des Rechtsbegriffs zu bilden, wobei der Ausdruck „Recht" hier nur das positive Recht, nicht die Rechtsidee umfasst.

Gesellschaftliche Wirklichkeit ist menschliche Wirksamkeit, die stets in einem gewissen Grade geordnet gedacht werden muss (vgl. Ihering, II, S. 139 f.). Gesellschaftliches Zusammenleben gibt es, wo eine Vielheit von Menschen handelnd miteinander in geordnete Beziehungen tritt. Ohne Einordnung der Einzelnen ist keinerlei gesellschaftliche Verbundenheit, am allerwenigsten ein gesellschaftlicher Verband möglich. Es wäre aber ein folgenreicher

Irrtum, wollte man alle gesellschaftliche Einordnung auf willentliche Anordnung zurückführen. Sind es doch zunächst einmal die Ordnungen der Natur, wie Geburt, Wachstum und Tod oder die in allen unsern Handlungen sich auswirkenden Triebgesetzlichkeiten, die wir alle ohne Ausnahme befolgen müssen, durch die wir unabhängig vom eigenen oder fremden Willen natürlichen Zusammenhängen eingeordnet werden. Als Grundlagen aller gesellschaftlichen sind diese natürlichen Ordnungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Das positive Recht — und nur von ihm ist in der Staatslehre die Rede — gehört aber nicht zu den natürlichen, sondern zu den eigentlichen gesellschaftlichen Ordnungen, die wir nicht ausnahmslos, sondern immer nur regelmässig befolgen. Innerhalb der gesellschaftlichen haben wir bereits die bloss tatsächlich regelmässigen, normalen von den auch regelgeforderten, normativen Ordnungen unterschieden (oben S. 85 ff.).

Eine genauere Bestimmung des Rechtsbegriffs erfordert eine Abgrenzung seines genus proximum, der normativen gesellschaftlichen Ordnungen, von den andersgearteten Normordnungen. Von den auf die individuelle Gesinnung gerichteten Normen der Religion und Moral unterscheiden sich alle gesellschaftgestaltenden Normen dadurch, dass sie allein den gesellschaftlichen Wirkungswert einer menschlichen Handlung zum Inhalt haben (vgl. Radbruch, S. 36 ff.). Für das Recht und die Konvention hat die Gesinnung nur Bedeutung, sofern sie Quelle gesellschaftsgestaltender Akte ist. Dagegen wird das äussere Verhalten von Religion und Moral nur als Ausdruck einer inneren Gesinnung gewertet. Gesellschaftliche Normen beurteilen eine Handlung nur in ihrer Wirkung auf die Gesellschaft, also relativ. Gesinnungsnormen bewerten sie absolut, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Wirkungswert. Diese kennen deshalb nur Pflichten gegenüber dem eigenen Gewissen oder Gott, jene aber begründen Pflichten gegen andre Menschen und Menschenverbände, die damit Forderungsberechtigte werden. Die absoluten Pflichten der Bergpredigt gelten, auch wenn kein einziger Mensch ihnen voll zu genügen vermag; die relativen gesellschaftlichen Normen, deren Funktion die Herstellung einer tatsächlichen Ordnung von dieser Welt ist, wären ohne die Möglichkeit einer regelmässigen Normentsprechung sinnlos. Deshalb können Religion und Moral sich mit der normgemässen Gesinnung, der Moralität begnügen, Konvention und Recht mit dem normgemässen äusseren Verhalten, der Legalität.

Die Unterscheidung von intersubjektiven und nur subjektiven normativen Willensbindungen, von gesellschaftlichen und Gesinnungsnormen darf aber nicht verabsolutiert, sondern muss in ihrer historischen und systematischen Relativität verstanden werden. Weniger differenzierten Zeiten blieb die Unterscheidung unbekannt; sie fassten die gesamte Ordnung des Lebens in einen Begriff zusammen. Religion, Moral, Sitte, Konvention und Recht, alles

hiess bei den Griechen δίκη. „Δικαιος ist der Mann, wie er sein soll, der etwas auf sich hält, ἄδικος sein Widerspiel, gleichmässig der Verächter des Gesetzes wie der Gottlose, der Böse, Freche und Schamlose" (Ihering a. O. S. 40 f.). Ganz das Gleiche gilt vom Mischpat der Juden, vom dharma der Inder und vom tabu vieler Naturvölker. Andrerseits bedingt es das dialektische Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, dass die unmittelbar auf Gesellschaftsgestaltung gerichteten Ordnungen stets ihren Umweg über die individuelle Person nehmen müssen, während die unmittelbar auf Persönlichkeitsgestaltung gerichteten Normen notwendig mittelbare gesellschaftsgestaltende Wirkungen haben. Deshalb kann, wie der Dekalog beweist, genau der gleiche Norminhalt als Gebot der Religion, der Moral, der Konvention und des Rechtes ausgesprochen werden.

Ausschlaggebend für die Unterscheidung der verschiedenen Normarten ist also nie allein der Norminhalt, sondern stets auch die Autorität, der die Normsetzung konventional zugerechnet wird. Gesinnungsnormen führt der abendländische Mensch der Gegenwart zurück auf die Setzung und Sicherung durch das Gewissen, die Vernunft oder Gott, gesellschaftliche Normen rechnet er dem menschlichen Willen zu.

Damit ist uns für alle regelgeforderten gesellschaftlichen Ordnungen, nicht etwa nur für das Recht, das Problem einer notwendigen Beziehung von Wille und Norm, von Sein und Sollen gestellt. Es hat einen tieferen Sinn, dass die Wörter: Ordnung, Regel, Gesetz, Verfassung, Norm eine Doppelbedeutung haben und sowohl ein Seiendes wie ein Seinsollendes, ein tatsächlich regelmässiges wie ein regelgefordertes Verhalten bezeichnen. Der sprachliche Ausdruck enthält einen für das Rechtsproblem höchst wichtigen Hinweis auf einen sachlich notwendigen Zusammenhang von Sein und Sollen, von Normalität und Normativität. Zum Unterschied von den bloss tatsächlichen gesellschaftlichen Regelmässigkeiten des Brauchs und der Sitte bleiben alle auch regelgeforderten gesellschaftlichen Ordnungen insofern seinstranszendent, als sie unter den verschiedenen Möglichkeiten der Wirklichkeit eine als die gesollte bezeichnen, die normierte Wirklichkeit aber die Möglichkeit haben muss, mit dieser Anordnung in Widerspruch zu treten. Nur weil in Wirklichkeit gestohlen wird, hat die Anordnung Sinn, dass nicht gestohlen werden soll. Andernfalls wäre auch der Vergleich eines gegebenen mit einem geforderten Verhalten gar nicht möglich. Alle gesellschaftlichen Normen bleiben aber insofern notwendig seinsbezogen, als sie allein durch willentliche Anordnung und Einordnung in Geltung, d. h. in Existenz gesetzt und erhalten werden, ihr Sollen also stets ein wirkliches Wollen zur Voraussetzung und zum Ziel hat.

Das Recht muss den regelgeforderten gesellschaftlichen Ordnungen zugezählt werden. Der Soziologismus, der es nur als „ein System tatsächlich geltender Regeln des gesellschaftlichen

Lebens" begreifen will (Kornfeld, Soziale Machtverhältnisse 1911, S. 32, neuerdings Tsatsos, Begriff d. positiven Rechts 1928, S. 36, vgl. Somlo, S. 56ff.), betont einseitig die Normalität, die regelmässig erfolgende Einordnung und übersieht, dass das Recht auf Anordnung beruht, eine Anordnung aber weder Sinn hat in Bezug auf eine gesellschaftliche Wirklichkeit, die keine Möglichkeit hat, sich der Forderung entsprechend zu verhalten, noch einen Sinn hat in Bezug auf eine Wirklichkeit, die sich der Forderung nicht widersprechend verhalten kann. Es ist genau so unsinnig anzuordnen, dass die Menschen nicht sterben dürfen, wie es unsinnig ist, das Gegenteil anzuordnen. Insofern bleibt also das gesellschaftliche Sollen immer in Spannung mit dem gesellschaftlichen Sein. Der von Kelsen und seiner Schule vertretene Normlogismus aber, der das rechtliche Sollen dem gesellschaftlichen Sein völlig beziehungslos gegenüberstellt, es also als ein von aller wirklichen Anordnung und Einordnung losgelöstes Sollen missversteht, betont einseitig die Normativität und vergisst, dass alles gesellschaftliche Sollen dauernd auf menschliches Wollen bezogen bleibt, dass gesellschaftliche Normen keine theoretischen Aussagen darstellen, sondern menschliche Willensforderungen. Das Eingeständnis der unvermeidlichen Antinomie „eines notwendigerweise vorauszusetzenden Dualismus von Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, und der nicht abzuweisenden Anerkennung einer inhaltlichen Beziehung zwischen beiden — als beziehungslos vorausgesetzten — Systemen" (Kelsen, Staatslehre S. 19), besagt nichts anderes, als dass die Voraussetzung einer Beziehungslosigkeit von gesellschaftlichem Sein und Sollen eben eine falsche Voraussetzung ist.

Sollen und Sein sind zweifellos Gegensätze, die weder aufeinander noch auf eine gemeinsame logische Wurzel zurückgeführt werden können, im Begriff der gesellschaftlichen Normordnung aber dennoch als vereint gedacht werden müssen. Denn ein gesellschaftliches Sollen, das voraussetzungsgemäss keinerlei Bezug hätte auf ein zu gestaltendes gesellschaftliches Sein, ist überhaupt kein Sollen. Andrerseits ist uns, wie Kelsen (a.O. S. 15) richtig bemerkt, ein gesellschaftliches Sein ohne gesellschaftliche Normen nicht gegeben. Die „Spannung" von Sein und Sollen (so auch Kelsen, a.O. S. 18) darf also niemals einseitig entspannt werden, weder nach der normativen noch nach der Seite der gesellschaftlichen Wirklichkeit hin. Nur dann wird die gesellschaftliche Normordnung richtig verstanden, wenn Sein und Sollen gerade nicht in undialektischer Beziehungslosigkeit, sondern in korrelativer Zuordnung vorausgesetzt werden. Alle gesellschaftlichen Normordnungen sind Beschränkungen der Willkür; das Recht ist es als Verbot der Willkür im Sinne von Ungerechtigkeit. Alle gesellschaftlichen Normordnungen beziehen sich auf Menschen als Interessenträger und Willensfähige (vgl. Wolff, Organschaft u. jur. Person, S. 263).

Innerhalb der gesellschaftlichen Normordnungen ist das posi-

tive Recht auf dem heutigen Stande der gesellschaftlichen Entwicklung von der Konvention vornehmlich durch Art seiner Setzung und Sicherung unterschieden. Alle gesellschaftlichen Normordnungen verdanken ihr Entstehen und Bestehen menschlichen Willensakten. Die Setzung und Sicherung der Konvention, z.B. der Normen des Anstandes und der Höflichkeit, vollzieht sich durch die Billigung oder Missbilligung der unorganisierten öffentlichen Meinung. Der Rechtsordnung aber steht eine besondere Organisation zur Verfügung, deren Organe die ausdrückliche Aufgabe haben, das Entstehen und Bestehen des Rechtes zu garantieren. Im modernen Staat sind diese Organe der Rechtssetzung und -durchsetzung unmittelbare oder mittelbare Staatsorgane.

Das soll weder heissen, dass die staatlichen Organe in Geschichte und Gegenwart die ausschliesslichen Setzer des Rechtsinhaltes noch dass sie die einzigen Garanten der Rechtsbefolgung darstellen. Auch das Verhältnis von Staat und Recht lässt sich nur historisch begreifen und allen Behauptungen über dieses Verhältnis, welche mit dem Anspruch geschichtstranszendenter Allgemeingültigkeit auftreten, muss von vornherein mit Misstrauen begegnet werden. Es ist ein langer geschichtlicher Prozess, in dem sich das Recht von der Konvention allmählich dadurch differenziert hat, dass für die bewusste Setzung der rechtlichen Ordnung normsetzende und gerichtliche Instanzen organisiert wurden. Dieser Prozess der Differenzierung ist dadurch bedingt, dass mit steigender Arbeitsteilung sowohl der Verkehr wie die gegenseitige Abhängigkeit wächst, zugleich aber auch das Bedürfnis steigt nach einer bewusst und planmässig gesetzten und möglichst berechenbar vollstreckbaren gesellschaftlichen Normordnung. Im Zeitalter der entwickelten Verkehrswirtschaft hat nur die staatliche Hierarchie die Möglichkeit, eine entsprechend funktionierende Normordnung zu organisieren. Bis dahin war sicherlich jede organisierte Gemeinschaft mehr oder weniger zur Rechtserzeugung befähigt, wie kraft des Faust- und Fehderechts fast jeder zur Rechtsdurchsetzung berufen war. Wollten wir uns zum Zwecke der Bestimmung des Rechtsbegriffs nicht daran orientieren, was ist, sondern daran, „was einstens war und was vielleicht wieder einmal sein wird" (Tatarin-Tarnheyden S. 487), so müssten wir allerdings erklären, dass nicht nur der Staat, sondern auch die Kirchen, Territorien, Geburtsstände, Städte, Zünfte und Berufsstände, kurz alle organisierten Verbände Recht zu erzeugen und zu sichern im Stande sind. Wir würden damit schliesslich auf jede Unterscheidung von Recht und Konvention verzichten, jedenfalls aber einen Sprachgebrauch einführen, der auch jede Vereinssatzung als Recht bezeichnet. Seitdem der souveräne Staat das Monopol legitimer physischer Zwangsgewalt erfolgreich für sich beansprucht und damit allen autonomen Instanzen gegenüber zur letzten gesellschaftlichen Entscheidungs- und Wirkungseinheit geworden ist, behält man zweckmässigerweise den Namen des Rechtes

derjenigen gesellschaftlichen Normordnung vor, die von den besonderen Organen der staatlichen Organisation gesetzt und gesichert wird.

Das soll selbstverständlich nicht besagen, dass die normsetzenden staatlichen Organe die Rechtsinhalte völlig frei erfinden und ihre Befolgung allein zu sichern im Stande wären. Gewiss sind historisch die Ehe, die Familie, der Besitz, der Vertrag, sowie die verschiedenen Personal- und Territorialverbände älter als der Staat, also nicht durch staatliche Rechtssetzung geschaffen, sondern ursprünglich durch staatlich nichtorganisierte gesellschaftliche Kräfte erzeugt worden. Seitdem aber die Gesellschaft zunächst die Gerichtsbarkeit, dann auch die Exekution ihrer Urteile und schliesslich auch die Gesetzgebung durch besondre Organe besorgen lässt, die seit der Renaissance in zunehmendem Masse einheitlich in der staatlichen Organisation zusammengefasst sind, seitdem ist die Auffassung von der Staatlichkeit des Rechts wohlbegründet. Denn seit dieser Zeit ist der Staat allerdings die formelle Geltungsquelle des Rechts, indem er das Gesetzesrecht durch seine Organe setzt und sichert und auch für das Gewohnheitsrecht die Bedingungen seiner Geltung festsetzt. Dem widerspricht es nicht, dass auch heute noch die Rechtsinhalte als Konventionalnormen oft genug ohne oder sogar gegen den Staat entstehen. Niemals kann es einen noch so „totalen" Staat geben, der die gesellschaftliche Wirklichkeit völlig aufzusaugen und ihre rechtsbildende Kraft völlig zu verhindern im Stande wäre. Gerade weil Recht und Konvention oft den gleichen Norminhalt haben, kann jenes von dieser nur durch die staatliche Setzung und Sicherung unterschieden werden.

Gewiss wird die Befolgung von Rechtsnormen im weitesten Umfang auch durch nichtrechtliche Ordnungen natürlicher, gesellschaftlicher und normativer Art, durch wirtschaftliche Interessenlagen, durch Konvention, Religion und Moral, sowie durch Organe nichtstaatlicher Organisationen gesichert. Kein Staat könnte ohne diese natürlichen und gesellschaftlichen Garantien seiner Rechtsordnung auch nur eine Stunde lang existieren. So ist z.B. die politische Partei in der parlamentarischen Demokratie eine „extra konstitutionelle", vom Verfassungsrecht zumeist gar nicht erwähnte Erscheinung, obwohl Ordnung und Organe der Parteien für die Rechtserzeugung dieser Staatsform geradezu unentbehrlich sind (vgl. Triepel, Staatsverfassung u. pol. Parteien 1927, S. 24). Auch um die Ernährung und Erziehung des Nachwuchses wäre es schlimm bestellt, wenn sie nur durch das staatliche normierte und garantierte Familienrecht und nicht auch durch eine ganze Anzahl von natürlichen und gesellschaftlichen Ordnungen gesichert wären. Was unausgesprochen, oft sogar unterbewusst vom Rechtsetzer nicht gesetzt, wohl aber von ihm vorausgesetzt wird, kann für Sinn und Sicherung einer isolierten Rechtsnorm niemals durch logische Systematisierung, sondern grundsätzlich nur im Zusam-

menhang mit der Totalität der gesellschaftlichen Wirklichkeit, innerhalb welcher die Norm gilt, begriffen werden. Je weniger aber die ausserstaatlichen Ordnungen und Organe im Stande sind, die notwendige Ordnung des gesellschaftlichen Lebens festzusetzen und aufrechtzuerhalten, desto dringender wird das Bedürfnis staatlich organisierter Setzung und Sicherung der Normen. Diese Erkenntnis wird durch die gesamte Staatsgeschichte bestätigt und gilt in jedem Einzelfall auch für das heutige Verhältnis von Staat und Recht.

Auf die zahlreichen sonstigen Rechtstheorien einzugehen, ist hier nicht am Platze (vgl. dazu Somlo 128 ff.). Nur gegen die verbreitete Lehre, welche den Zwang als ein Begriffsmerkmal des Rechtes behauptet, sei hier so viel angemerkt, dass Zwang auch der Konvention nicht unbekannt ist, die Androhung des organisierten physischen Zwanges aber sowohl dem Völkerrecht wie den grundlegenden Teilen des Staatsrechtes fehlt. Dagegen ist es ein Kennzeichen auch des Völkerrechts, dass es nur von Organen der staatlichen Organisation gesetzt und gesichert wird, wobei die Unvollkommenheit seiner Sicherung, die in der Identität von Normsetzer und Normadressat gelegen ist, nicht selten voll ausgeglichen wird durch ausserstaatliche Garantien wie z. B. durch die Interessenlage, sowie durch die Billigung und Missbilligung der nichtorganisierten öffentlichen Meinung. Auch das vielberufene, wenn auch praktisch heute nicht sehr bedeutsame Gewohnheitsrecht ist als Recht nur daran zu erkennen, dass es von staatlichen Organen wenn nicht geradezu angewandt, so doch mindestens zugelassen, also stillschweigend rezipiert und gesichert wird.

Wenden wir uns nun der Bestimmung des gegenwärtigen Verhältnisses von Staat und Recht zu, davon ausgehend, dass Recht diejenige gesellschaftliche Normordnung ist, die von den Organen der staatlichen Organisation gesetzt und gesichert wird, so dürfen wir weder den Staat noch das Recht als prius setzen, sondern müssen beide als korrelativ aufeinander bezogen denken. Wer sich allerdings den Staat zunächst als eine normlose Willensmacht vorstellt und von dieser sodann einen Weg sucht zum Recht, steht vor dem gleichen unlösbaren Problem, wie derjenige, dem das Recht als ein von jeder Seinsmacht losgelöstes, rein ideelles Sollen erscheint, das er nun mit dem Staat in Verbindung zu bringen sich vergeblich müht. Solange bei dem beziehungslosen Gegensatz von Natur und Geist, Akt und Sinn, Wille und Norm halt gemacht wird, zerfällt die gesellschaftliche Wirklichkeit in zwei unverbundene Stücke; dort die Welt des reinen Geistes, der idealen Sinngebilde und normativen Sollensordnungen, hier das ordnungslose Gewühl sinnfremder Naturkräfte, die eine kausale Seinswirklichkeit konstituieren, welche ist, ohne etwas für uns zu sein, die also völlig sinnlos ist. Der undialektische Dualismus ist gezwungen, Psychologie und Soziologie den Natur-

wissenschaften zuzuweisen und ist damit völlig ausserstande, auch nur einen einzigen sinnhaften menschlichen Willensakt adäquat zu begreifen.

Die Entgegensetzung von objektiver Norm und subjektiv-psychologischer Wirklichkeit und damit alle dogmatische Jurisprudenz wird allerdings ermöglicht durch die Tatsache, dass der im sinnlichen Zeichen uno acto gesetzte Sinn einen relativ objektiven, eigenen Bestand hat und unter Absehen von jeder psychophysischen Wirklichkeit bezeichnet und verstanden werden kann. Es ist die eigenartige Aufgabe des Juristen, aus den für die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens bedeutsamen Verhaltungsweisen diejenigen Bedeutungen oder Sinngehalte, welche als „Recht" gelten, auszusondern, zu interpretieren und zu systematisieren. Diejenige Jurisprudenz endet aber unfehlbar in einer Sackgasse, die es unternimmt, ihren methodischen Kunstgriff, das heisst die Trennung von Zeichen und Sinn, von Natur und Geist, von Form und Inhalt, von Willensakt und Norm absolut zu setzen. Denn so gewiss das menschliche Individuum kein leibfreies Gespenst, sondern eingegliedert ist in eine sinnliche Wirklichkeit, in und an der es Geist wird, so gewiss bilden Zeichen und Sinn ein zugleich sinnliches wie sinnhaftes Ganze, eine von uns uno intuitu erfasste dialektische Einheit von Sinnlichkeit und Sinn (vgl. Heller, Souveränität S. 77 ff., Schindler, Verfassungsrecht S. 120 ff.).

Deshalb ist das Problem Staat und Recht nur zu begreifen, wenn das rechtliche Sollen auch als menschliches Wollen verstanden wird, als „die Objektivation eines stellungnehmenden Aktes" (E. Kaufmann, Logik u. Rechtswissenschaft 1922, S. 69 ff.), die aber als rechtsetzender Akt bereits eine Forderung oder Norm enthält. Forderung, Anordnung, Gebot, Imperativ sind Bezeichnungen für eine auf menschliches Verhalten gerichtete sinnhafte Motivsetzung. Das Gebot lässt sich vom Gebieter gedanklich loslösen und z. B. in Laut, Schrift und Bild objektivieren. Die der juristischen Technik geläufige Verselbständigung der Norm gegenüber dem normierenden Akt darf aber niemals so vollzogen werden, dass auf der einen Seite ein zeiträumlicher, kausal verursachter und kausal weiterwirkender, aber sinnloser Willensakt, auf der andern Seite aber eine Rechtsnorm übrigbleibt, die alle Kausalität und Zeit-Räumlichkeit transzendiert. Der das Recht positivierende Willensakt ist vielmehr als dialektische Einheit von Wollen und Sollen zu verstehen: vom Gebieter her sich als Gebot oder Befehl präsentierend, tritt er dem Adressaten als Norm entgegen, im Hinblick auf den Willensakt erscheint er als Imperativ, im Hinblick auf den Bedeutungsgehalt als Norm.

Der dogmatische oder richtiger der Justizjurist, der sich ausschliesslich für die Anwendung fertiger positiver Rechtssätze in der Zivil- und Strafjustiz interessiert, kann leicht dem Irrtum

verfallen, die ihm durch die Kodifikationen und die Praxis gelieferten Rechtssätze seien von aller Willensaktualität und Faktizität losgelöste ideelle Normen. Kann doch der einzelne Rechtssatz gegenüber dem Verhalten einzelner Rechtsgenossen in der Tat so weit wirklichkeitstranzendent sein, dass seine normative Geltung unabhängig davon bleibt, ob er in Jahrzehnten auch nur einmal angewandt oder befolgt wird. In solchem Falle kann der Justizjurist es leicht übersehen, dass der einzelne Rechtssatz Geltung nur deshalb besitzt, weil er im systematischen Zusammenhang einer Herrschaftshierarchie und einer ihr entsprechenden Rechtsordnung steht (Heller, a.O. S. 55), an deren Geltung durch willentliche Anordnung und Einordnung er teilnimmt. Der mit berechenbarer Präzision funktionierende bürokratische Staatsapparat der Gegenwart sichert die regelmässige Aktualisierung namentlich der Zivil- und Strafrechtsnormen durch die Gerichte und Exekutionsbehörden in einem Masse, dass der Justizjurist die positiven Rechtssätze praktisch als für lange Zeit dem menschlichen Wollen entrückte Sinngebilde ansehen kann. Die theoretische Behauptung aber, das Recht gehöre einer „entzeiteten Formwelt" an, es besitze eine von aller Zeit gelöste „Geltung ein für allemal" (G. Husserl i. Husserl-Festschrift 1929, S. 16), besagt nichts andres, als dass das Recht, wie alle objektivierten Sinngebilde, dem subjektiven Erlebnisfluss als transzendenter Gegenstand gegenübersteht, dass es also genau so lange gilt, als es Geltung hat. Die relative Entzeitung des Rechts muss soziologisch (vgl. unten S. 264) und kann nicht, wie die zeitlose Geltung reiner Denkformen, erkenntnistheoretisch gedeutet werden.

Das Recht kann aber nur als Wollen verstanden werden, wenn man es zugleich als Sollen begreift. Deshalb muss die das Recht positivierende staatliche Willensmacht von vornherein als normbezogen vorgestellt werden. Es ist das grosse kritische Verdienst Hans Kelsens, immer wieder darauf hingewiesen zu haben, dass die Rechtsgeltung nicht auf die Setzung durch eine normlose Willensmacht begründet werden kann. Seine eigene Lösung des Geltungsproblems durch die Hypothese einer „Grundnorm", die besagt: verhalte dich so, wie dieser Monarch oder dieses Parlament es befiehlt, besteht aber in nichts anderem als in der blossen Umbenennung des normlosen Staatswillens (vgl. Heller, a.O. S. 53 ff., 93). Denn wenn es die Grundnorm sein soll, welche „die verfassunggebende Autorität einsetzt", und die Verfassung ihre „rechtlich relevante Geltung aus dieser Ursprungsnorm" bezieht, ihren Inhalt dagegen „aus dem empirischen Willensakt der konstituierenden Autorität" (Kelsen, Souveränität S. 1), so haben wir wieder auf der einen Seite eine inhaltlose und deshalb normlose Grundnorm, alias Staatswille, auf der andern eine Verfassung, die ihre Geltung aus dem normlosen Staatswillen holt.

Solange Recht und staatliche Willensmacht einander ohne dialektische Vermittlung gegenübergestellt werden, kann weder

die Eigenart des Rechtes noch die des Staates und deshalb auch nicht das Verhältnis der beiden zueinander richtig erfasst werden. Namentlich ist sowohl die Geltung wie die Positivität des Rechtes ohne korrelative Zuordnung von Staat und Recht unbegreiflich. Das Recht muss als die notwendige Bedingung des heutigen Staates, der Staat aber auch als die notwendige Bedingung des heutigen Rechtes erkannt werden. Ohne den machtbildenden Charakter des Rechts gibt es weder eine normative Rechtsgeltung noch eine Staatsmacht, ohne den rechtbildenden Charakter der Staatsmacht aber gibt es weder eine Rechtspositivität noch einen Staat. Die Beziehung von Staat und Recht ist weder als unterschiedslose Einheit noch als unüberbrückbare Gegensätzlichkeit möglich. Das Verhältnis von Recht und Staat kennzeichnet sich also als ein dialektisches, nämlich „als notwendige Beziehung der getrennten Sphären, und Aufnahme jedes Pols in den entgegengesetzten" (Cohn, Theorie der Dialektik S. 52 ff., 264 f., 287).

Deshalb muss auch das Problem der Rechtsgeltung im Zusammenhang gesehen werden mit dem machtbildenden Charakter des Rechts. Damit jemand Macht habe, seinen Anordnungen also dauernd Folge geleistet werde, ist es notwendig, dass wenigstens die entscheidenden Machtstützen die Überzeugung von der Legitimität seiner Macht haben. Politische Macht ist ein gesellschaftliches Verhältnis und nicht notwendig eine persönlich-politische Fähigkeit. Auch der unfähigste Herrscher übt Macht und findet Gehorsam, solange an die Legitimität seiner Herrschaft geglaubt wird. Die Legitimität der staatlichen Normsetzungsinstanz ist dann gegeben, wenn und soweit die Normadressaten daran glauben, dass bestimmte, den Staat und sein Recht transzendierende und sie eben damit fundierende, ethisch verpflichtende Rechtsgrundsätze es sind, welche der Rechtsetzer zu Rechtsätzen positiviert. Dass jede Machteinheit ausserdem auch des Zwanges bedarf, wird noch zu erörtern sein. Hier kommt es auf die Feststellung an, dass der Zwang gegen die der Herrschaftsordnung nicht Zustimmenden zur Voraussetzung hat die innere Zustimmung der Zwingenden zu dieser Ordnung. Jede herrschende Gruppe bedarf auf die Dauer des Glaubens, ihre Rechtsgrundsätze und, durch diese, ihre Rechtssätze besässen eine allgemeine, auch die Beherrschten bindende Verpflichtungskraft. Nur ein Recht, das mit Erfolg den Anspruch erhebt, der Gerechtigkeit zu dienen, vermag auch die Herrschenden selbst zu jenen Leistungen zu verpflichten, durch welche die Staatsmacht konstituiert wird.

Die fundamentale Einsicht in den machtbildenden Charakter, der dem Recht gerade seiner überpositiven Geltungsgrundlagen wegen zukommt, ist denen allerdings unzugänglich, die das Wesen der Herrschaft dadurch verkennen, dass sie es ausschliesslich mit Interessenförderung oder mit militärischer Gewaltausübung verwechseln. Herrschaft heisst Gehorsam finden und zwar ohne Rücksicht auf die vom Gehorchenden vorgestellte Interessen-

förderung (Heller, a.O. S. 35 ff.). Die notwendig antagonistische Struktur des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft bedingt es, dass ausnahmslos jeder Herrschafts- und Normierungsakt Interessen abwägen und — sowohl zwischen den Gruppen wie innerhalb der herrschenden Gruppe selbst — die einen zugunsten der andern benachteiligen muss. Ohne den Glauben an die verpflichtende Richtigkeit der Masstäbe, welche der Interessenabwägung zu Grunde liegen, bleibt deshalb letztlich die Autorität einer jeden Herrschaft unbegreiflich. Aber auch jene Gewaltideologen, die mit der überlegenen Miene des Machiavellismus aller Ideologien ledig zu sein glauben und Gott immer mit den stärksten Bataillonen marschieren lassen, verkennen den machtwerbenden Charakter des Rechts, indem sie vergessen, dass die zu jeder dauernden Herrschaft nötige Selbstsicherheit nur das gute Gewissen verleiht. Das Schicksal einer herrschenden Klasse ist deshalb besiegelt, sobald sie an ihre Rechtsgrundsätze selbst nicht glaubt und nicht mit gutem Gewissen der Meinung ist, ihre Gerechtigkeitsprinzipien hätten allgemeine, auch den Beherrschten sittlich zumutbare Verpflichtungskraft.

Der Satz, dass der Staatswille es sei, der das positive Recht setzt und sichert, ist dann richtig, wenn eingesehen wird, dass der Staatswille sowohl seine eigene Rechtfertigung wie Macht aus überpositiven Rechtsgrundsätzen schöpft. In diesem Sinne ist das Recht die ethisch notwendige Erscheinungsform des Staates. Wir werden den Staatswillen als eine unbezweifelbare gesellschaftliche Seinswirklichkeit zu erkennen haben. Eben deshalb kann er aber kein normfreier Wille sein, der allenfalls im Tierreich zu finden wäre, sondern muss wie jeder menschliche Wille gedacht werden als ein normgeformtes Sein, das sich den je nach der Kulturstufe niederen oder höheren Forderungen, welche in den Lebensbedingungen der Gesellschaft gegeben sind, gar nicht entziehen kann. Das zentralste Problem aller Rechtstheorie, die Frage nach dem Verhältnis von Wille und Norm ist also für die souveräne Rechtsetzung nur dadurch zu lösen, dass der Staatswille auch wirklichkeitswissenschaftlich als dialektische Einheit beider verstanden wird. Die Autorität des souveränen Staatswillens, seine Eigenschaft als „höchste" Macht, gründet sich auf seine Legitimität.

Das Recht ist sowohl die sittlich-geistig, wie technisch notwendige Erscheinungsform einer jeden dauernden Macht. Die machtbildende Funktion des Rechtes wird einerseits durch seine Normativität, andrerseits durch seine Positivität bedingt. Ohne die Rechtsform anzunehmen kann eine vorübergehende Herrschaftssituation niemals in eine relativ konstante Herrschaftslage sich verwandeln. Erst mittels der Dieselbigkeit positiver Rechtsnormen wird die Jeweiligkeit der ständig wechselnden Machtverhältnisse in Form gebracht und zu einer dauernden Machteinheit strukturiert. Schon dieser herrschaftstechnischen Ursachen wegen kann ein normloser Wille niemals gesellschaftliche Macht ausüben.

Alle gesellschaftliche Macht beruht auf der Erwartung eines regelmässigen, alle politische Macht auch auf der Erwartung eines regelgeforderten Verhaltens der Machtstützen. Die Machtaussichten einer Willenseinheit sind umso grösser und dauernder, je grösser und dauernder die Wahrscheinlichkeit ist, dass das erwartete Verhalten der Machtstützen wirklich eintritt. Dauer und Wirkung der Macht können durch Organisation, d. h. dadurch ungemein gesteigert werden, dass eine normative, bewusst gesetzte Ordnung da ist, an der die Machstützen ihre Leistungen für die Macht ausrichten, sowie Organe, durch welche Einordnung und Anordnung einander angepasst werden. Politische Macht ist rechtlich organisierte Macht.

Die technisch vollendete Form einer bewussten Einheitsbildung der Macht ist die militärische. Von der Rechtsform ist sie dadurch unterschieden, dass sie nichts als technische Form ist und ihre Legitimation und Zielsetzung erst vom politischen Willen empfängt. Die Rechtsform erhebt den Anspruch, gerecht zu sein, die militärische Form lediglich den Anspruch, technisch präzise und praktikabel zu sein. Machtbildend wirken beide Formen; die militärische Form aber nur kraft ihrer Technik, durch die sie ausschliesslich militärische Leistungen zu einer Wirkungseinheit organisiert, die Rechtsform ausserdem durch ihren Legitimitätsanspruch, indem sie geistige und physische Leistungen aller Art, einschliesslich der militärischen, zu einer universalen politischen Wirkungseinheit organisiert. Die militärische Form repräsentiert die präziseste und praktikabelste Form der Machtorganisation deshalb, weil sie sowohl das Höchstmass an Gewissheit der Forderung wie an Sicherheit darstellt, dass das geforderte Verhalten auch mit tatsächlicher Regelmässigkeit eintritt. Die Rechtsform bedarf der Präzision und Praktikabilität umso mehr, je vielfältiger und verwickelter die gesellschaftlichen Beziehungen werden. Diese technische Seite des Rechts, die sich einmal in der rationalen Bestimmtheit des Rechtsinhaltes, zum andern in der Vollstreckungsgewissheit äussert, nennen wir Rechtssicherheit. Die Rechtsform kann allerdings niemals jene fast mechanische Regelmässigkeit des Verhaltens der Machtstützen erreichen, auf der die Präzision der militärischen Machtbildung beruht. Weil die militärische nur technische Organisation möglichst gleichförmiger Teilfunktionen unter weitgehender Ausschaltung der individuellen Selbstbestimmung ist, vermag sie, ähnlich wie die arbeitsteilige Wirtschaftsform im rationalisierten Grossbetrieb der Gegenwart, eine Berechenbarkeit der Machtbildung zu sichern, wie sie der Rechtsform, die schon ihrer universalen und deshalb niemals völlig zu rationalisierenden Ordnungsfunktion wegen ohne ein weites Mass von Spontaneität nicht auskommt, unzugänglich bleibt. Es lässt sich deshalb von einem Gesetz des abnehmenden Machtertrags der Rechtssicherheit sprechen, einem Gesetz, das auch in der militärischen

Machtbildung keineswegs ausschaltbar ist, für die politische Machtbildung aber in ungleich höherem Masse gilt.

Das Recht als technisch und geistig-sittlich notwendige Erscheinungsform der staatlichen Macht kann nicht gründlicher missverstanden werden, als wenn man es mit Smend aus dem Kreis der staatlichen Integrationsfaktoren ausschliesst und die Rechtsfunktionen gar als „Fremdkörper" in der Verfassung bezeichnet (a. O., S. 97 ff., 150). Es gibt überhaupt keinen unentbehrlicheren Integrationsfaktor des Staates als das Recht. Innerhalb der Dynamik der gesellschaftlich-geschichtlichen Herrschaftsverhältnisse wird eine Machtsituation zum politischen status immer erst durch das Recht. Ohne das Recht mit seinen normativen und technischen Eigenschaften besitzt der Staat im ständigen Wechsel der unübersehbar zahllosen Integrationsprozesse weder Dauer noch Struktur, also überhaupt keine Art von Existenz (vgl. oben S. 51). Der machtbildende Charakter des Rechts wird auch von C. Schmitt verkannt und überdies Normativität und Positivität verwechselt mit der Behauptung, die Einheit und Ordnung liege „in der politischen Existenz des Staates, nicht in Gesetzen, Regeln und irgendwelchen Normativitäten" (Verfassungslehre, S. 9 ff., vgl. auch S. 22, dazu Heller, a. O., S. 69). Normativität und Existentialität sind gerade für den Staat keine Gegensätze, sondern gegenseitige Bedingungen. In Wahrheit formuliert das Recht „geradezu wesentliche Seinsgesetze des menschlichen Gemeinschaftslebens" (E. Kaufmann, Probleme d. internat. Gerichtsbarkeit 1932, S. 9 f.).

Dem machtbildenden Charakter des Rechts entspricht der rechtbildende Charakter der Macht. Das Recht ist nicht weniger einseitig und unzulänglich bestimmt, wenn es nur in seiner ideellen Normativität, als wenn es nur in seiner Positivität begriffen wird, die ihren Ursprung hat in der Faktizität einer Entscheidungs- und Wirkungseinheit. Positive Rechtsnormen setzen sich nicht selbst, sondern werden durch wirkliche Anordnung gewollt, gesetzt und gesichert. Ohne Positivierung durch Willensakte besitzt das Recht weder die der heutigen Verkehrsgesellschaft nötige Entschiedenheit noch Wirksamkeit. Ohne die faktische Einheit des staatlichen Willens gibt es keine Einheit der positiven Rechtsordnung, ohne diese aber weder Gerechtigkeit noch Rechtssicherheit. Eine gesellschaftliche Gruppe von einer sozialen Homogenität, welche jede Verschiedenheit der Gerechtigkeitsprinzipien und Rechtsgrundsätze ausschlösse, gibt es nicht und hat es nie gegeben. Gäbe es sie aber, so bedürfte es auch dann noch zur zweckmässigen Konkretisierung oder Entschiedenheit der Rechtssätze — welche niemals durch bloss logische Ableitung aus den ethischen Rechtsgrundsätzen zu gewinnen sind — also sowohl zur Rechtsgewissheit wie erst recht zur Vollstreckungsgewissheit einer willentlichen Entscheidungs- und Wirkungsmacht. Wenn eine namentlich im Völkerrecht sehr folgenreiche Lehre

das Dasein des Staates rechtlich nur auf seinem eigenen Willen beruhen lässt (Jellinek, Staatslehre S. 274), so gibt sie dem rechtbildenden Charakter der Macht richtig Ausdruck (Heller, a. O., S. 148 f.). Allerdings darf dieser Staatswille nicht normlos gedacht werden, sonst wäre er zugleich auch machtlos; Macht muss er aber sein, weil er nur so das Recht zu setzen und zu sichern vermag.

Ist schon die Anwendung der Rechtsidee auf eine konkrete gesellschaftliche Wirklichkeit nicht möglich ohne das Dazwischentreten einer das Recht positivierenden Gemeinschaftsautorität, so tritt der rechtbildende Charakter der Macht in voller Reinheit dort zu Tage, wo es sich um die Geltung ungerechten Rechtes handelt.

Das Problem des ungerechten Rechtes, das die gedankenlose Selbstsicherheit des Positivismus zugleich mit dem Naturrecht der Aufklärung für erledigt gehalten hatte, ist durch die gesellschaftliche Revolutionierung des zwanzigsten Jahrhunderts zu neuem Leben erwacht. Die beiden Wege allerdings, den der Moralisierung und den der Amoralisierung des Rechts, auf denen manche heutige Theoretiker das Problem umgehen und dennoch den Positivismus überwinden möchten, müssen als durchaus ungangbar bezeichnet werden. Der Grundfehler beider Rechtsauffassungen liegt darin, dass sie das vom Naturrecht übernehmen, was gerade unsre Zeit an ihm unbedingt ablehnen muss: die Fiktion einer völlig homogenen, von einheitlichen Gerechtigkeitsprinzipien beherrschten Rechtsgemeinschaft.

Die moderne Amoralisierung des Rechts bedeutet keine Überwindung, sondern lediglich eine Reprise des historistischen Positivismus, der den Staat ebenso wie alles Recht auf den Volksgeist reduzierte. Savigny hatte gelehrt, das positive Recht lebe „in dem gemeinsamen Bewusstsein des Volkes", es sei „der in allen Einzelnen gemeinschaftlich lebende Volksgeist, der das positive Recht erzeugt" (System I, S. 14); hier ist mit der Eigengesetzlichkeit des Rechtes und des Staates auch der rechtbildende Charakter der Macht verkannt und eine durchaus homogene Volks- und Rechtsgemeinschaft fingiert, die keinen Raum lässt für ein ungerechtes Recht. Die gleiche Fiktion mit der gleichen kontrerevolutionären Funktion stellt die erstaunliche Behauptung Schönfelds (S. 12) dar: „Jedes positive Recht, auch wenn es noch so irdisch ist, ist die Gerechtigkeit in Zeit und Raum, wovon ihm seine Würde kommt Das macht seine Macht zur Rechtsmacht und seinen Zwang zum Rechtszwang, was die historische Schule, ohne es zu begründen, geahnt, der Positivismus dagegen in seiner Ideenlosigkeit nicht einmal als Problem verstanden hat." Dass solche religiöse Bejahung alles Seienden eine höchst irdische Bedeutung auf dem Gebiet der Innenpolitik hat, ist nicht schwerer zu durchschauen, als die Tatsache, dass mit diesem Jenseits von Gut und Böse, von Recht und Unrecht zwar keineswegs eine Überwindung des Positivismus, wohl aber die Überwindung

eines jeden Rechtswertes und damit einer jeden Rechtstheorie angebahnt ist. Folgerichtig müsste diese Religion des politischen status quo den Mut haben, auch den Versailler Friedensvertrag dem deutschen Volke als die Gerechtigkeit in Zeit und Raum zuzumuten (vgl. Heller, a. O., S. 181, A 2).

Führt die Amoralisierung des Rechts zur religiösen Verklärung der augenblicklichen Machtlage, so ist die Folge seiner Moralisierung die Anarchie. Überall dort, wo eine Unverbindlichkeit des Rechtssatzes seiner mangelnden ethischen Legitimation wegen behauptet wird (vgl. z. B. B. Darmstädter, Recht und Rechtsordnung 1925, S. 120), ist es nur die naturrechtliche Fiktion einer durchaus uniformen Rechtsgemeinschaft, welche das Abgleiten in den Anarchismus hintanhält. Das gilt auch für die verbreitete Lehre, es ruhe die Positivität des Rechtes „in letzter Linie immer auf der Überzeugung von seiner Gültigkeit"; dabei wird eine Überzeugung des „Durchschnittes eines Volkes" vorausgesetzt, die zugestandenermassen in sehr vielen Fällen gar nicht existiert. „Die Opfer der spanischen Inquisition haben die Normen, auf deren Grund sie verurteilt wurden, schwerlich als Recht empfunden" (Jellinek, a. O., S. 334 u. A 1).

Moralisierung wie Amoralisierung des Rechts verkennen die gegenseitige Bedingtheit von Rechtsbildung durch Macht und Machtbildung durch Recht; sie erstreben beide eine undurchführbare und unwahrhaftige Harmonisierung von Gerechtigkeit und Recht, von Legitimität und Legalität, von Normativität und Positivität. Selbst die homogenste Gesellschaft bedürfte des positiven Rechtes und damit einer es setzenden und sichernden Willensmacht (verkannt von Paschukanis, a. O., S. 16 u. passim). Erst recht hat in einer klassengespaltenen Gesellschaft die Macht rechtbildenden und auch das ungerechte Recht machtbildenden Charakter. Wie bei aller gesellschaftlichen Wirklichkeit kommt es auch bei dem die Staatsmacht konstituierenden Verhalten der Machtstützen nicht allein auf dessen Gesinnungswert, sondern auch auf dessen politischen Wirkungswert an. Gewiss ist die Zustimmung umso grösser, der Zwang umso geringer und die Macht des Ganzen umso stärker, je fester der Glaube an die Legitimität des machtbildenden Rechtes ist. Darüber darf aber nicht vergessen werden, dass auch die nichtlegitimierte Macht rechtbildend zu wirken vermag, einmal deshalb, weil die Legalität des Verhaltens nicht notwendig durch die Legitimität der Rechtsnorm bedingt ist, die Menschen vielmehr aus Faulheit, Furcht und Interesse auch ungerechtes Recht befolgen; zum andern aber deshalb, weil das Recht die notwendige Erscheinungsform selbst der nichtlegitimierten Macht ist, also noch als ungerechtes Recht gewisse Konstitutionsprinzipien eines jeden Rechtes enthalten muss. Selbst dort, wo nichts als die technische Rechtsförmigkeit des Verfahrens jenseits aller Legitimität gewahrt bleibt, bewirkt die blosse Rechtsform auch des ungerechten Rechtes

gewisse Bindungen der Macht, gewisse Schranken der Willkür und einen gewissen Schutz für den Normunterworfenen, indem sie zur Einhaltung bestimmter allgemeinster Rechtsgrundsätze und Interpretationsregeln zwingt. Es hat deshalb auch vom Standpunkt des Belasteten aus einen guten Sinn, wenn er um die Einhaltung eines ungerechten Gesetzes oder eines ungerechten völkerrechtlichen Vertrages kämpft (vgl. E. Kaufmann, a. O., S. 14 f., 17).

Indem das dialektische Verhältnis von Staat und Recht, die Machtbildung durch Recht ebenso wie die Rechtbildung durch Macht verkannt wurden, stand man vor dem Dilemma, entweder das Recht auf den Staat zu reduzieren oder die Eigengesetzlichkeit des Staates zu leugnen und ihn in Recht aufzulösen. Dem staatsfremden Liberalismus lag die letzte Konsequenz näher. Geistesgeschichtlich konnte die Entwirklichung des Staates durch das Recht anknüpfen an die naturrechtliche Idee einer unpersönlichen Gesetzesherrschaft, die als natürliche Ordnung von der menschlichen Vernunft erkannt und verwirklicht werden soll. Die unerschütterlichen Gesetze dieses ordre naturel hielt man für fähig, unabhängig von jeder menschlichen Autorität, ja sogar unabhängig vom göttlichen Willen, die Adressaten unmittelbar und unbedingt zu verpflichten, die gesellschaftliche Wirklichkeit also herrschaftslos zu ordnen (vgl. Heller, a. O., S. 17 ff.). Gesellschaftsgestaltende Bedeutung konnte der Gedanke einer unpersönlichen Nomokratie allerdings nur haben, solange an konkretinhaltliche Vernunftpostulate so allgemein und selbstverständlich geglaubt wurde, dass ein diese Gerechtigkeitsprinzipien zu Rechtssätzen positivierender Wille überflüssig erschien. Der Holländer Krabbe, der die Staatssouveränität durch die Rechtssouveränität ersetzen will, ist einer der letzten Nachfahren dieses „formellen Naturrechts" (Lask, I, S. 282, 314). „Wir leben", meint Krabbe, „jetzt nicht mehr unter der Herrschaft von Personen, seien es natürliche oder konstruierte (Rechtspersonen), sondern unter der Herrschaft von Normen, geistigen Kräften. — Diese Kräfte herrschen, im strengsten Sinn des Wortes" (Moderne Staatsidee 1919, S. 81). Weil er die naturrechtliche Rechtsform noch mit materiellem Naturechtsinhalt erfüllt und seine liberalen und demokratischen Vernunftsprinzipien ihm apriorisch evident und hinreichend konkretisiert erscheinen, kann er sich eine Rechtssouveränität ohne positive Anordnung durch Willensakte des souveränen Staates vorstellen.

Eine nur-formelle Naturrechtslehre ohne Inhalt bedeutet dagegen Kelsens Versuch der Auflösung des Staates in Recht. Von der „reinen Rechtslehre" wird uns nicht die Vorstellung einer unpersönlichen, sondern einer von allem ethischen und soziologischen Gehalt gereinigten Rechtsherrschaft zugemutet. Indem Kelsen den Staat mit dem Recht identifiziert, muss mit der Eigengesetzlichkeit des Staates auch die Autonomie der Staatslehre

verschwinden. Es gibt nur eine „normative" Staatslehre als Rechtslehre, die als solche „auch die Soziologie des Staates ist" (Staatslehre, S. 16).

Dadurch, dass das notwendige Spannungsverhältnis von Recht und Staat einseitig nach der Seite des Rechtes hin entspannt wird, scheint es recht leicht zu sein, die Geltung des Rechts gegenüber dem Staat zu begründen. Dieser Schein wird zerstört durch die Feststellung, dass Kelsens Staatslehre ohne Staat sich gerade deshalb als undurchführbar erweist, weil sie notwendig zugleich eine Rechtslehre ohne Recht, eine Normwissenschaft ohne Normativität und ein Positivismus ohne Positivität ist. Da der Staat durch und durch im Recht aufgehen und als Rechtssubjekt nichts andres sein soll als „das Recht als Subjekt" (vgl. Heller, a. O., S. 106 f.), müssen Kelsens Rechtsnormen sich selbst setzen und sichern, entbehren also der Positivität. Kelsens mystische „Selbstbewegung des Rechts" mündet schliesslich „in der die Einheit der Rechtsordnung in ihrer Selbstbewegung begründenden Grundnorm" (a. O., S. 248 f.). Da die Grundnorm bekanntlich ein falsch gemeldeter normloser Staatswille ist, fehlt dem Kelsenschen Recht ausser der Positivität auch noch die Normativität. Kelsens Reduktion des Staates auf das Recht bedeutet die Identifizierung von ideeller Normordnung mit wirklicher Organisation — Organisation ist nach Kelsen „nur das Fremdwort für Ordnung" (Souveränität, S. 143 f.) — und hat ihren Ursprung in der Vorstellung von einer organlosen, nichtorganisierten Organisation, einer herrschaftslosen Demokratie, letztlich also in der uns bekannten Reduktion des Staates auf das Volk (vgl. oben S. 163 ff).

Unsre Erörterungen kommen zu dem Schluss, dass der Staat weder als Funktion des Bodens, noch als Ausdrucksphänomen des Volkes, der Klassengesellschaft oder der öffentlichen Meinung begriffen werden kann und keinesfalls sich in Recht auflösen lässt. Alle diese Natur- und Kulturerscheinungen sind teils historische, teils allgemein notwendige Bedingungen für das Entstehen und Bestehen der staatlichen Einheit. Nicht einmal in ihrer Gesamtheit, geschweige denn in ihrer Vereinzelung erschliessen uns diese Bedingungen aber das eigenständige Gesetz des Staates. Seiner Erkenntnis wenden wir uns nunmehr zu.

III. WESEN UND AUFBAU DES STAATES

1. Die gesellschaftliche Funktion des Staates

A. Ihre Eigengesetzlichkeit

Murhard, Der Zweck des Staates, 1832, Frisch, Die Aufgaben des Staates in geschichtlicher Entwicklung, Hdb. d. Politik[3], I, S. 86 ff., H. E. Barnes, Soziologie u. Staatstheorie, deutsch 1927, Menzel, Zur Lehre vom Staatszweck, Ztschr. f. öff. Recht, VII, 1928, S. 211 ff.

Seitdem Aristoteles seine „Politik" mit der Lehre vom Staatszweck eröffnete und an die Spitze den Satz stellte: **πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν**, seitdem blieb die Frage nach dem „Zweck" des Staates stets ein Fundamentalproblem aller Staatslehren. Erst der Romantik war es vorbehalten, die Berechtigung dieser Fragestellung zu bestreiten und den Staat „wie die Pflanze und das Tier" als Selbstzweck zu behaupten. Seit dieser Zeit wird die Frage nach dem Staatszweck von der Theorie vernachlässigt; sie lehnt sie entweder als Scheinproblem, als überflüssig oder als unbeantwortbar ab (vgl. Rehm, Staatslehre S. 31 ff.). Soweit sie aber die Fragestellung als berechtigt anerkennt, sind ihre Antworten wissenschaftlich zumeist durchaus unbefriedigend. In jedem Falle ist die Staatslehre weit davon entfernt, hier ihr Fundamentalproblem zu sehen.

Soweit allerdings die Staatsauffassung des Aufklärungsnaturrechts die Zweckfrage rationalistisch vereinseitigte und den Staat als die willkürliche, zweckbewusste Schöpfung der Individuen missverstand, muss die Ausschaltung dieses Zweckmoments aus dem Staatsbegriff als berechtigt zugegeben werden. Richtig ist auch der Einwand, dass subjektive Zwecke sich immer nur wirkliche Menschen und nicht Verbände als solche setzen können. Nicht zu bestreiten ist ferner, dass der Staat keine Zweckeinheit in dem Sinne ist, dass seine Angehörigen in ihm und mit ihm die gleichen Zwecke verfolgen (vgl. unten S. 201, 204). Auch denjenigen muss man recht geben, welche die objektive Feststellung der konkreten politischen „Mission" eines bestimmten Staates wissenschaftlich für unbeantwortbar erklären. Denn diese Mission besteht, auch wenn sie nach Art der heutigen Geopolitiker mit angeblicher Objektivität aus der geographischen Lage des betreffenden Staates deduziert wird, ebenso wie jene psychologischen

Zwecke immer nur in den keineswegs einheitlichen Ideologien bestimmter Menschenkreise innerhalb des Staates. Schliesslich muss auch die Frage nach dem objektiv-tranzendenten „Zweck" des Staates, den er im Hinblick auf den göttlichen Willen oder im Hinblick auf die letzte Bestimmung des ganzen Menschengeschlechts besitzt, als unrichtig gestellt erkannt werden. Denn diese Frage geht auf den allgemeingültigen, wahren oder richtigen Sinn des Staates, meint also das Problem seiner Rechtfertigung, das mit dem sogenannten „Staatszweck" nicht verwechselt werden darf.

Die Berechtigung aller dieser Einwände zugegeben, sollte man doch nicht verkennen, dass sich hinter der Frage nach dem Staatszweck nicht nur ein bedeutsames, sondern sogar — richtig gestellt — das für die Staatslehre fundamentalste Problem verbirgt. Denn wenn es auch stimmt, dass zu bewusster Zwecksetzung nur Menschen im Stande sind, so hat doch der Staat, wie alle menschlichen Einrichtungen, eine objektiv sinnvolle Funktion, die allerdings mit den subjektiven Zwecken der ihn bildenden Menschen keineswegs immer übereinstimmt. Das Aufklärungsnaturrecht hatte eine Schlussfolgerung gezogen, welche sowohl die Natur- wie Kulturwissenschaften seit jeher in die Irre führt: den Schluss von der inneren Zweckmässigkeit einer Erscheinung auf ihre Schöpfung durch einen zweckrationalen Willen. Es ist aber der Wissenschaft ebenso wenig gestattet, von der immanenten Gesetzmässigkeit des natürlichen Organismus auf das bewusste Wirken eines Schöpfers oder von der inneren Logik der Sprache auf ihre Schöpfung durch einen Volksgeist zu schliessen (vgl. oben S. 84), wie es ihr verwehrt ist, die staatliche Organisation durch ein zweckrationales Handeln, z. B. durch einen Vertrag der Menschen zu erklären.

Wohl aber kann die Staatslehre, ja sie muss sogar, nach dem in der gesellschaftlichen Funktion, in der objektiven gesellschaftlichen Wirkung des Staates zum Ausdruck kommenden Sinn des Staates fragen. Diese objektiv gegenständliche Deutung des Staates ist genau zu unterscheiden von der subjektiv-pyschologischen (vgl. z. B. Freyer, Theorie d. obj. Geistes², S. 36 ff.). Sicherlich kann der Staat, wie alle menschlich bewirkten Kulturerscheinungen, auch einer psychologischen Deutung unterworfen werden. Eine solche fragt nach dem subjektiv gemeinten Zweck, den sich die Menschen in einem konkreten Fall gesetzt haben oder in einer Mehrzahl von Fällen durchschnittlich zu setzen pflegen. Von diesen subjektiven Zwecken führt aber kein Weg zur objektiven Wirkungseinheit des Staates. Denn mag man um der psychologischen Allgemeinheit willen den Staatszweck noch so formal und undifferenziert fassen, mag man z. B. mit Jellinek von einem Zweck „der Erhaltung der individuellen Existenz und des individuellen Wohlbefindens" sprechen, so ist ein solcher Zweck weder, was Jellinek (Staatslehre S. 235 f.) sogar zugibt,

ein dem Staat spezifischer, also kein eigentlicher Staatszweck, noch ist er ein für alle Staatsangehörigen nachweisbarer psychologischer Tatbestand.

In Wahrheit haben die grossen Staatstheoretiker, unter ihnen namentlich ein Aristoteles und Hobbes, mit ihren Lehren vom Staatszweck gar keine subjektiv-psychologische, sondern eine objektiv-gegenständliche Erklärung des Staates geben wollen. Die Institution des Staates ruft überall gleichartige Wirkungen hervor, welchen eine sinnhaft verstehbare, objektive Bedeutung für das gesamtgesellschaftliche Leben zukommt. Die Deutung dieses objektiven Funktionssinnes ist weder mit einer psychologischen Interpretation noch auch mit der Frage zu verwechseln, welcher richtige, gültige Wert der staatlichen Institution zuzusprechen ist.

Die Wirkungen, welche der Staat als Ursache innerhalb der gesellschaftlichen Totalität ausübt, sind mit der gleichen Objektivität feststellbar, wie die Funktionen, welche bestimmte Organe für die Ernährung, Fortpflanzung oder Verteidigung innerhalb des tierischen oder pflanzlichen Organismus besitzen. Kausalität und Teleologie bilden in der Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit keine prinzipiellen Gegensätze (Wundt, Logik[3], 1919, S. 197 ff.). Ohne die zweckbewusste Tätigkeit von Menschen innerhalb des Staates ist der Staat nicht möglich. Die Zwecksetzungen dieser Menschen werden für andre Menschen im Staate zu kausal wirkenden, ihren Willen motivierenden Ursachen. Die Wirklichkeit des Staates, der hier als Einheit noch vorausgesetzt werden muss, besteht in seiner Wirkung oder Funktion, die so wie sie ist, weder von allen noch von einem einzigen Mitwirkenden als Zweck gewollt zu sein braucht. Der Staat existiert nur in seinen Wirkungen. „Funktion ist das Dasein in Tätigkeit gedacht" (Goethe). Die gegenständliche Wirkung des Staates auf Menschen und Sachen ist von den physischen Akten ihrer Entstehung loslösbar und kann deshalb ohne Rücksicht auf ihre psychologische Entstehung als objektiver Sinngehalt gedeutet werden. Als objektive Wirkung ist die immanente Funktion des Staates klar unterschieden sowohl von den subjektiven Zwecken und Missionen, die ihm die Ideologien eines Teils seiner Angehörigen setzen, wie auch von irgendwelchen tranzendenten Sinngebungen, die seinen Rechtsgrund betreffen (vgl. unten S. 216).

Wie alle gesellschaftlichen Funktionen, die ja nur durch gesellschaftlich wirksame menschliche Willensakte entstehen und bestehen, ist auch die Funktion des Staates dem menschlichen Willen sowohl gegeben wie aufgegeben. Mit Notwendigkeit gegeben ist uns die Funktion des Staates durch eine bestimmte Natur- und Kultursituation. Nie ist es die blosse Natursituation, welche die staatliche Funktion erfordert. Diese wird zu einer unser Handeln beherrschenden Notwendigkeit erst in einer

bestimmten Kulturlage, nämlich mit dem Sesshaftwerden der Völker. Die Besiedlung eines geographischen Ortes, der durch die Nachbarschaft andrer Völker begrenzt ist, macht eine Wirkungseinheit zum Schutze dieses Raumes sowie zu seiner eventuellen Erweiterung erforderlich. Diese Notwendigkeit einer territorialen Solidarität für die von Zeit zu Zeit sich ergebenden Aufgaben nach aussen begründet aber noch bei weitem nicht die Funktion dessen, was wir erst seit der Renaissance als Staat kennen. Hinzukommen muss ein sehr hoher Grad der gesellschaftlichen Arbeitsteilung und dadurch bedingt eine gewisse Stetigkeit und Dichte der gesellschaftlichen Verkehrsbeziehungen und gegenseitigen Abhängigkeiten. Erst diese Intensität eines ständigen nachbarschaftlichen Zusammenhangs macht eine dauernde und einheitliche, wesenhaft auf das Gebiet bezogene Territorialorganisation notwendig, der wir seit Machiavell den Namen Staat geben. Die modernen Flächenstaaten sind der Antike und dem Mittelalter unbekannt; eine dem heutigen politischen status vergleichbare Organisation konnte sich damals nur dort entwickeln, wo sich im Gefolge der Märkte Arbeitsteilung und Verkehr auf engem Raum konzentrierten: in den Städten. Deshalb finden wir auch die Anfänge des modernen Staates zuerst dort, wo Arbeit und Verkehr in der Stadt den höchsten Entwicklungsgrad aufweisen, nämlich in den oberitalienischen Stadtrepubliken.

Die durch das Gebiet bestimmte Funktion des Staates wird also erst auf einer gewissen, durch Sesshaftigkeit und hochentwickelte Arbeitsteilung gekennzeichneten Stufe notwendig. Diese, unsre Vorstellungen und Handlungen bindende Notwendigkeit der staatlichen Funktion verbietet es uns, den Staat als eine Erfindung freier menschlicher Willkür anzusehen; sie hindert uns aber keineswegs, ihn als das notwendige Produkt des in der angegebenen Natur- und Kultursituation wirkenden menschlichen Willens zu erkennen. Sobald jener Grad gesellschaftlicher Interdependenz auf einem bestimmten Gebiet gegeben ist, stellt sich das Erfordernis einer einheitlichen Ordnung der gesellschaftlichen Beziehungen ein und damit einer gemeinsamen Ordnungsgewalt, die zugleich gezwungen ist, sich nach Aussen durchzusetzen. Diese gegebene Notwendigkeit wird aber zur gesellschaftlichen Wirklichkeit des Staates nur dann, wenn sie in der auf diesem Gebiet lebenden Menschengruppe als aufgegebenes Willensziel empfunden und verwirklicht wird. Wo eine nach Innen und Aussen sich selbst behauptende Staatsgewalt nicht gewollt wird, dort entsteht und besteht auch kein Staat. Wo immer aber jene Natur- und Kultursituation als Voraussetzung gegeben ist und die eigene einer fremden Gebietsordnungsgewalt vorgezogen wird, dort ist der Wille zum Staat gegeben. Gelingt es ihm, als selbständige Macht das gebietsgesellschaftliche Zusammenwirken zu organisieren und zu aktivieren, so haben wir ein Subjekt der höchsten

Gebietsgewalt, einen Staat vor uns, dem das politische Handeln der Machthaber vor allem Völkerrecht und unabhängig von aller normativen Jurisprudenz mit politischer Notwendigkeit zugerechnet wird.

Die Funktion des Staates besteht also in der selbständigen Organisation und Aktivierung des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens, begründet in der geschichtlichen Notwendigkeit eines gemeinsamen status vivendi für alle Interessengegensätze auf einem sie alle umgreifenden Erdgebiet, das, solange es keinen Weltstaat gibt, durch andre Gebietsherrschaftsverbände gleicher Art begrenzt wird.

Die Feststellung der immanenten Sinnfunktion des Staates ist für seine Erkenntnis in allen ihren Einzelheiten von absolut entscheidender Bedeutung. Ohne Beziehung auf die sinnhafte Funktion des Staates bleiben alle staatstheoretischen und staatsrechtlichen Begriffe sinnentleert. Der Agnostizismus, der auch die berechtigte Frage nach dem „Zweck" des Staates für unbeantwortbar erklärt, endet schliesslich bei der trostlosen Meinung, der politische Verband sei ausschliesslich durch sein Mittel, die „Gewaltsamkeit" zu definieren (so M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft, S. 30). Diese Lehre und erst recht die zahlreichen Lehren, welche die Macht als den begriffsnotwendigen „Zweck" des Staates behaupten (z. B. Thoma, Hdwb. d. Staatsw. 1926, VII, S. 755), sind weniger falsch als absolut nichtssagend. Denn Macht entwickeln alle menschlichen Institutionen, und ohne Feststellung einer Sinnfunktion der spezifisch staatlichen Macht ist diese weder von einer Räuberbande noch von einem Kohlen-Kartell oder einem Kegelklub zu unterscheiden.

B. Die Unterscheidung der politischen von andern gesellschaftlichen Funktionen

Schäffle, Über d. wissensch. Begriff der Politik, Ztschr. f. die ges. Staatswiss., Bd. 53, 1897, S. 579 ff., Handbuch d. Politik[3] 1920, Bd. I. Wesen, Ziele und Zweige d. Politik, Spranger, Lebensformen[4] 1928, Mannheim, Ideologie und Utopie[2], 1929, C. Schmitt, Der Begriff des Politischen 1933, Heller, Art. Political Power in Encyclopaedia of the Social Sciences.

Ein Begriff des Politischen ergibt sich uns nur aus der Sinnfunktion, die das Politische innerhalb des gesamtgesellschaftlichen Lebens ausübt. Nur dadurch, dass die Politik einerseits ein nach relativ eigenen Gesetzen entstehender und bestehender Wirkungszusammenhang ist, dem andrerseits als Teil eine bestimmte Bedeutung für das Ganze des gesellschaftlichen Lebens zukommt, lässt sich die Eigenart der politischen von andern gesellschaftlichen Funktionen unterscheiden.

Der Begriff des Politischen ist sehr viel umfangreicher als der des Staatlichen. Politische Tätigkeiten und Tätigkeitsformen

hat es gegeben, bevor es Staaten gab, wie es politische Verbände auch heute noch innerhalb und zwischen den Staaten gibt. Schliesslich hat aber der Sprachgebrauch die Bezeichnung Politik und politisch ins Ungemessene erweitert. Man spricht von einer Kirchen-, Militär-, Wirtschafts-, Vereins- und sonstigen Politik und denkt dabei nicht nur an den Staat und andre politische Einrichtungen, sondern auch an Private als Träger dieser Politik. Mit einem so amorphen Begriff lässt sich die spezifische Funktion des Politischen nicht bestimmen. Immerhin ist allen diesen Formen der „Politik" das Eine gemeinsam, dass sie organisierte gesellschaftliche Macht entwickeln und anwenden, d. h. dass ihre Macht zustande kommt und erhalten wird durch ein menschliches Zusammenwirken, welches sich an einer gemeinsamen Regelordnung orientiert, und dass besondre Menschen die Setzung und Sicherung dieser Ordnung, sowie die einheitliche Aktivierung der so kumulierten Macht besorgen. Die durch besondre Organe organisierte und aktivierte Macht einer Kirche, eines Trusts oder auch einer militärischen Organisation als solcher nennen wir aber nicht politisch.

Nur durch Beziehung des Politischen auf die Polis und ihre entwickeltste Form, den Staat, kann ein klarer Grundbegriff gefasst werden. Politisch im eminenten und beispielgebenden Sinn ist deshalb die selbständige Organisation und Aktivierung des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens. Nochmals sei betont, dass der objektiven politischen Funktion keineswegs immer eine subjektive Intention der Mitwirkenden entsprechen muss. Mit welchen subjektiven Absichten jemand Militärdienst leistet, Steuern zahlt usw. ist nicht entscheidend. Wie jede gesellschaftliche ist auch die politische Macht ein Ursach-Wirkungszusammenhang, bei dem es auf die objektive Wirkung und nicht, jedenfalls nicht allein, auf die subjektive Willensmeinung und Gesinnung ankommt. Deshalb kann auch die Absicht des leitenden Politikers sehr wohl auf ökonomische Bereicherung gerichtet sein; bedient er sich aber zu diesen Zwecken der Politik, so muss er sein Handeln den ihr eigenen Gesetzen unterordnen, oder er wird sowohl politisch wie ökonomisch scheitern.

Nicht jede Betätigung des Staates wird aber als politische Tätigkeit angesehen. Die Auffassung einer gesellschaftlichen Macht als politisch ist nichts ein für alle Mal Feststehendes, sondern hängt von den gesellschaftlichen Umständen, namentlich von der grösseren oder geringeren sozialen und politischen Homogenität des Staatsvolkes, sowie von der konkreten Staatsform ab. Im Allgemeinen bezeichnet man als politisch nur die führende, nicht die ausführende Macht im Staate. Als politischer Machthaber wird in der Regel nur angesehen, wer auf Grund seiner autonomen Entscheidungen eine wesentliche Veränderung in der staatlichen Machtverteilung nach Innen oder Aussen herbeizuführen vermag oder dieses Vermögen erstrebt. Deshalb gilt gewöhnlich die nach

festen Vorschriften sich vollziehende Tätigkeit untergeordneter Staatsorgane nicht als politisch. Auch grosse Teile der Sozialpolitik und Kulturtätigkeit des Staates werden oft als nicht politisch bezeichnet. Wo allerdings starke politische Spannungen vorhanden sind, dort werden schliesslich alle gesellschaftlichen Beziehungen politisiert, und selbst die Anlegung einer Wasserleitung, einer Fabrik oder Krankenanstalt, geschweige denn die Errichtung einer Schule werden als politische Akte gewertet. Dass alle diese Akte eine, wenn auch sehr mittelbare Beziehung zur politischen Funktion haben, kommt in ruhigen Zeiten, in denen die organisatorischen Grundprinzipien des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens unangezweifelt sind, nicht zum Bewusstsein. Andrerseits gilt im gewaltenteilenden Rechtsstaat als politische eigentlich nur die anordnende Staatstätigkeit, nicht oder mindestens nicht im gleichen Grade die auf Grund jener Anordnungen tätige Vollziehung, im wesentlichen also nur die Regierung und Gesetzgebung, nicht die Verwaltung und Justiz. Der „totale" Staat der modernen Diktatur, der alle gesellschaftlichen Beziehungen politisiert, muss neben der Verwaltung auch die Justiz als unmittelbares Machtmittel verwenden.

Politik und Staat sind zwar dem Begriff und der Wirklichkeit nach immer aufeinander bezogen, dürfen aber nicht miteinander identifiziert werden. Ist es doch nicht nur der Staat, der echte politische Macht entwickelt, sondern auch innerstaatliche und zwischenstaatliche politische Verbände, wie Parteien, Allianzen, der Völkerbund, ausserdem aber auch solche Verbände, deren Funktion an sich keine politische ist, wie Kirchen, Unternehmer- und Arbeiterverbände. Nicht jede politisch wirkende Macht ist also Staatsmacht, aber jede — und das bestimmt unsre Begriffsbildung — will es ihrer Sinnfunktion nach werden; d. h. also, jede politische, wirkende Macht will das gebietsgesellschaftliche Zusammenwirken nach ihren Intentionen organisieren und aktivieren. Dieses Ziel kann aber jede — auch die zwischenstaatliche — politische Macht schliesslich nur dadurch erreichen, dass sie sich in Staatsmacht umsetzt. Denn von allen andern Formen der politischen Macht ist die Staatsgewalt dadurch unterschieden, dass ihr die von staatlichen Organen gesetzte und gesicherte Rechtsordnung zur Verfügung steht. Weil der Staat das politische Optimum, nämlich die auf seinem Gebiet regelmässig mächtigste, präziseste und praktikabelste politische Organisation darstellt, deshalb muss jede politische Wirksamkeit ihrer immanenten Sinnfunktion wegen danach streben, zwar nicht die Staatsgewalt als Ganzes zu erobern, wohl aber sich in ihr zu ihrem Teile durchzusetzen. In diesem Sinne kann die Politik definiert werden als die Kunst, „gesellschaftliche Tendenzen in rechtliche Formen umzusetzen" (Hartmann, Festschrift für L. Brentano, 1916, S. 220).

Jeder Akt der politischen Macht hat grundsätzlich seine, wenn

auch oft nur mikroskopisch erkennbaren Wirkungen auf das kirchliche, militärische, ökonomische, pädagogische, künstlerische und sonstige gesellschaftliche Leben und umgekehrt. Die politische wirkt auf alle andern gesellschaftlichen Funktionen und wird ihrerseits von ihnen allen mitbewirkt. Eben deshalb kann nur durch eine objektiv-gegenständliche Interpretation der gesellschaftlichen Totalität der Begriff des Politischen gefasst werden: Jede psychologische Deutung muss, will sie nicht inhaltlos bleiben, diesen objektiven Sinngehalt der politischen Funktion voraussetzen. Muss sie doch notwendig von der methodischen Hypothese ausgehen, es seien in jedem sinngebenden Akt „alle Grundformen sinngebender Akte zugleich enthalten; in jedem Akt waltet die Totalität des Geistes" (Spranger, S. 35). Ein konkreter Akt der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die überall fliessende Übergänge zeigt, kann deshalb stets nur seinen vorwiegenden, nicht seinen reinen Eigenschaften nach als ein politischer charakterisiert werden.

Im Gegensatz zu der hier vertretenen Auffassung von der objektiven Sinnfunktion des Politischen hat sich neuerdings unter dem Einfluss der Lebensphilosophie die Meinung heraus gebildet, alle Politik bedeute nichts andres als einen prinzipiell irrationalen und sinnfremden Machtkampf. Sorel, Pareto und Oswald Spengler stimmen darin völlig überein, dass die Gewaltausübung ohne angebbare Inhalte das gesetzlose Grundgesetz aller Politik ausmache. Die Idee dieser Politik wird am besten beschrieben durch die Charakteristik, welche ein profascistischer Theoretiker der fascistischen Politik zuteil werden lässt: „Aktivität um der Aktivität willen, eine Art l'art pour l'art auf politischem Gebiet" (vgl. Heller, Europa u. d. Fascismus[2] 1931, S. 28 ff., S. 43). Auf das Gleiche kommt der Begriff des Politischen hinaus, wie ihn der einflussreiche Advokat des deutschen Fascismus, C. Schmitt, versteht. Er muss selbstverständlich in einem inhaltlosen Psychologismus stecken bleiben, wenn er als die eigentlich politische Distinktion die Unterscheidung von Freund und Feind behauptet, wobei der Feind der im Konfliktsfall zu vernichtende Fremde sein soll. Denn dass es sich nicht z.B. um eine intensive erotische oder irgend eine andre Freund-Feind-Unterscheidung handelt, kann Schmitt nur dadurch ausschliessen, dass er plötzlich und ohne verstehbaren Zusammenhang den Staat zum Träger jener Unterscheidung macht, so dass wir schliesslich die nicht gerade neuartige Belehrung empfangen, dass die Unterscheidungen des Staates politische Unterscheidungen seien. Abgesehen davon, dass aus der kriegerisch gemeinten Freund-Feind-Unterscheidung die Schaffung und Erhaltung des Staates und damit die gesamte Innenpolitik herausfällt, bleibt auch von der gesamten Aussenpolitik der *πολις* nichts übrig als der *πολεμος*, von dem offenbar Schmitt allein seinen Begriff der Politik ableitet. Selbst wenn man die Politik nur als die Fortsetzung des Krieges ansehen will,

so ist ihr Kennzeichen gerade die Verwendung andrer Mittel; besteht doch der grösste Teil aller Politik in dem Bemühen, den existentiellen Freund-Feind-Konflikt zu vermeiden. Schmitts inhaltslosen Freund-Feind-Aktivismus, den man nicht ganz mit Unrecht psychoanalytisch behandelt hat (vgl. Behrendt, Pol. Aktivismus 1932, S. 12 f.), ist schliesslich für jede beliebige Prügelei kennzeichnend, führt eben deshalb aber nie zu einem spezifischen Kennzeichen des Politischen, sondern allenfalls zu der Trivialität, dass alles Leben ein Kampf ist. Der irrationale Drang nach Machterweiterung, der vielen, wenn auch keineswegs allen politischen Mächten, namentlich im Zeitalter des Imperialismus eigentümlich ist, darf gewiss nicht übersehen werden. Zur Grundlage einer Begriffsbestimmung des Politischen reicht dieser Drang aber schon deshalb nicht aus, weil er eben sinnfremd und durchaus nicht nur für die politische, sondern ebenso und noch viel mehr für die ökonomische Macht im Kapitalismus kennzeichnend ist.

Eine mikroskopische Darstellung aller, die politische Funktion bewirkenden und von ihr bewirkten Effekte wäre eine undurchführbare Aufgabe. Wir müssen uns deshalb auf eine makroskopische Betrachtung beschränken, welche den Zusammenhang und die Unterscheidung der politischen von den für unsre Situation wichtigsten sonstigen gesellschaftlichen Funktionen herausstellt.

Neben der kirchlich-religiösen und der Rechtsfunktion, die wir gesondert betrachten, haben auch alle sonstigen geistigen Mächte die stärksten politischen Wirkungen und werden ihrerseits von der Politik wesentlich beeinflusst. Jede politische Macht ist umso gefestigter, je mehr es ihr gelingt, für ihre eigenen Ideen und Normordnungen, für die von ihr gebilligten und sie fundierenden Regeln der Sitte, Sittlichkeit sowie des Rechtes den Anspruch der Verbindlichkeit zur Anerkennung zu bringen. Ihr politisches Prestige wird aber dadurch erhöht, dass die von ihr politisch repräsentierte sonstige Kultur als vorbildliche Lebensgestaltung akzeptiert wird. Auch die Formen der Sprache, der Literatur, Musik und bildenden Kunst, der Wissenschaft und Technik vermögen unter Umständen für die politische Macht werbend zu wirken. Der heutige Staat legt deshalb sowohl auf die Kulturpolitik nach Innen, aber auch auf die Kulturpropaganda nach Aussen grosses Gewicht. Kein Staat kann darauf verzichten, die geistigen Mächte für seine Ziele zu gewinnen. Der gewaltenteilende Rechtsstaat legt sich allerdings eine bestimmte Zurückhaltung den geistigen Mächten gegenüber auf, indem er Kunst, Wissenschaft und Kirche die freie Entwicklung verfassungsmässig zusichert. Aber auch er kann das nur solange tun, als die geistige Zersplitterung des Staatsvolkes nicht die Einheit des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens und damit seine notwendige gesellschaftliche Funktion gefährdet. Die modernen Diktaturen vollends behandeln allen Geist als blosse Funktion der Politik. Sie wollen eine politische Solidarität dadurch schaffen, dass sie

vermittels direkter Zwangsakte eine geistige Uniformität und damit vermeintlich eine neue Kultur erzeugen.

Hier wie in zahllosen sonstigen, namentlich wissenschaftlichen Äusserungen der Gegenwart wird deutlich, wie sehr das Unterscheidungsvermögen für die historische und systematische Eigengesetzlichkeit der geistigen und politischen Funktion abgestorben ist. Obzwar die Geschichte von den Griechen und Römern bis zu den Deutschen und Italienern des 18. und 19. Jahrhunderts das gerade Gegenteil beweist, ist doch die Mehrzahl unsrer Theoretiker und Praktiker der Politik von dem Aberglauben an eine prästabilierte Harmonie von geistiger und politischer Macht erfüllt. Nur ein individueller und gesellschaftlicher Zustand geistiger „Desillusionierung" und Anarchie vermag es zu erklären, dass man die Eigengesetzlichkeit politischer Wirkungen mit den Gesetzen der, wenn auch augenblicklich und sogar für lange Dauer, gesellschaftlich wirkungslosen Geisteswerte verwechselt. Die Organisierung und Aktivierung des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens kann nicht mehr als gewisse organisatorische Voraussetzungen einer geistigen Kultur erzeugen. Umgekehrt hat ein Plato und Praxiteles, ein Shakespeare und Goethe durchaus keine notwendigen politischen Machtwirkungen. Ihr Ruhm, der unter Umständen politisch machtwerbend wirkt, ist nach einem guten Dichterwort meist nur der Inbegriff der Missverständnisse, welche sich mit der Zeit um ihren grossen Namen gelegt haben.

Ein praktisch höchst wichtiges Problem ist das Verhältnis der politischen Funktion zur physischen, namentlich zur militärischen Gewalt. Wir haben die militärische als die technisch vollendetste Form einer herrschaftlichen Machtbildung gekennzeichnet (oben, S. 193). Diese Tatsache verleitet das einseitig technische Denken oft dazu, sie auch als die vollendetste Form der politischen Funktion anzusehen. Im Gegensatz zur politischen ist aber die militärische eine nur technische Macht, die ihre Zielsetzung und Legitimation erst vom Staat empfängt. Sie hat eine gesellschaftliche Sinnfunktion überhaupt nur als Teil der Staatsgewalt. Eine Militärgewalt, die sich nicht der Aufgabe unterordnet, das gebietsgesellschaftliche Zusammenwirken zu organisieren und zu aktivieren, ist nur als Räuberbande zu denken. Indem sie aber die politische Funktion nach aussen und innen sichert, ist die militärische Gewalt eine unersetzliche Existenzbedingung einer jeden Staatsgewalt. Die physische ist zwar immer nur die ultima ratio der politischen Gewalt, die politische Macht bedarf der Gewalt nur ausnahmsweise und könnte sich allein durch sie keinen Augenblick lang halten. Es darf aber nicht vergessen werden, dass es nicht nur die angewandte, sondern schon die angedrohte Waffengewalt ist, welche die Existenz der politischen Macht sichert.

Einer besonderen Untersuchung bedarf das Verhältnis der staatlichen Funktion zur gesellschaftlichen Funktion der Kirche, der Wirtschaft, sowie zur Rechtsfunktion.

a. *Staat und Kirche*

MOHL, Staatsrecht, Völkerrecht u. Politik II, 1862, S. 172 ff., LAURENT, L'Eglise et l'Etat, Brüssel 1868, SOHM, Das Verhältnis von Staat und Kirche usw. in Zeitschr. f. Kirchenrecht, Bd. II, 1873, S. 157 ff., HINSCHIUS, Allg. Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, MARGUARDSENS Hdb. d. öff. Rechts I. 1883, Rothenbücher, Wandlungen i. d. Verhältnisse von Staat u. Kirche usw. Jhrb. d. öff. Rechts III. 1909, S. 336 ff.

Die staatliche Macht, welche die gebietsgesellschaftlichen Wirkungen von Mensch zu Mensch organisiert und aktiviert, ist ihrer Funktion nach weltliche Macht. Die Kirche dagegen ordnet das Verhalten des Menschen zu überirdischen Mächten. Eben deshalb fehlt ihr die dem Staat notwendige Gebietsfunktion; sie ist wesensmässig Personalverband und nicht Territorialorganisation. Soweit die Kirche aber diesseitiger Verband, „Religionsgesellschaft" ist, muss auch sie innerhalb des gesellschaftlichen Ursach- Wirkungszusammenhanges gesellschaftliche Handlungen organisieren und damit gesellschaftliche Macht ausüben. Angesichts der grossen, auf einer weltumspannenden Organisation beruhenden Macht der katholischen Kirche spricht man deshalb nicht zu Unrecht von einer geistlichen Souveränität. Dass ihr aber zu einer politischen Souveränität bis zum Lateranvertrag das eigene geographische Gebiet fehlte, hat gerade die Kurie oft genug ausgesprochen. Noch am 11. 2. 1929 erklärte der Papst, es gäbe auf der Welt bisher keine andre Form einer wahren und eigentlichen Souveränität als die territoriale (Acta Apost. Sedis XXI, 1929, S. 105), und nach der Präambel des Lateranvertrags soll das Territorium der Vatikanstadt Mittel und Gewähr sein für die völlige (sc. politische) Unabhängigkeit des Heiligen Stuhles in Erfüllung seiner Aufgaben. Die Tatsache aber, dass die katholische wie so manche andre Kirche auch ohne ein eigenes Territorium gelebt und geblüht hat, ferner die Tatsache, dass die Citta del Vaticano auch nach dem Lateranvertrag kein eigentlicher Staat neben der Kirche ist, sondern dass die Kirche über die Einwohner des Vatikans nach Art der mittelalterlichen politischen Verbände herrscht (vgl. Donati, La Citta del Vaticano nella teoria generale dello Stato, Padova 1930, S. 40 ff.), diese Beispiele zeigen am besten, dass auch die katholische Kirche aus ihrer Funktion als Kirche heraus keine wesensmässige Beziehung zu einem geographischen Herrschaftsgebiet hat.

Wie bei allen andern gesellschaftlichen Funktionen schliesst auch die klare begriffliche Trennung von geistlich-kirchlicher und weltlich-politischer Macht nicht engste Beziehungen beider in der gesellschaftlichen Wirklichkeit aus. Bekanntlich sind in allen Kulturkreisen die religiös-kirchlichen Mächte und die von ihr sanktionierten Normen die festesten Grundlagen der politischen Macht gewesen. Nicht nur in den altorientalischen Theokratien, nicht nur in der griechisch-römischen Antike, die

noch die organisatorische Vereinigung von politischem und Kulturverband kannte, sondern auch in den mittelalterlichen Reichen mit ihrer Gegenüberstellung von kirchlicher und weltlicher Gewalt und noch in der Gegenwart auch dort, wo es sich nicht um das Bündnis von Thron und Altar handelt, haben die diesseitigen und jenseitigen Heilsversprechungen der Priestergewalt immer auch die Bedeutung eines entscheidenden Machtfaktors für die ideelle und materielle Begründung, aber auch Bekämpfung der politischen Macht. Eben diese herrschaftslegitimierende Kraft der kirchlichen Mächte hat immer und überall zu Einwirkungen der politischen Macht auf das kirchliche Leben geführt. Stets hat die Staatsgewalt danach gestrebt, die Unterstützung der Kirche zu gewinnen, stets hat aber die Kirche ihre Eigengesetzlichkeit zu wahren versucht und die politische Macht zu ihrem Dienst veranlassen wollen.

Neuerdings versuchen die europäischen Diktaturen Staat und Kirche wieder in der Weise zu vereinen, dass sie entweder, wie in Russland, eine politische Doktrin als Religionsersatz anordnen, oder, wie in den fascistischen Diktaturen, die christlichen Konfessionen zu blossen Funktionen der diktatorischen Politik machen. Damit gerät aber der fascistische Nationalismus notwendig in schärfsten Konflikt mit dem universalistischen Monotheismus des Christentums, das für Nationalgötter keinen Raum hat. Die mit der Diktatur gleichgeschaltete Kirche wird in ihrer spezifischen Funktion ganz ebenso denaturiert, wie der Staat seiner gesellschaftlichen Funktion beraubt würde, wenn man ihn der Eigengesetzlichkeit der Kirche völlig unterordnen wollte.

Das heute so sehr verdunkelte Bewusstsein von der objektiven Unterschiedenheit der staatlichen und kirchlichen Funktion war sowohl in der Antike wie erst recht im Mittelalter sehr klar und lebendig gewesen. Dagegen bedeutet die Existenz der sogenannten Theokratie keinen Einwand. Gewiss kann, namentlich bei polytheistischen Kirchen, die weltliche ein Annex der kirchlichen Gewalt sein und umgekehrt. Aber auch bei den Indern, Juden und andern orientalischen Priesterreichen, erst recht aber bei den Griechen und Römern und vollends im Mittelalter wurde zwischen der kirchlichen und staatlichen Funktion, selbst wenn beide von den gleichen Personen ausgeübt wurden, mit klarem Bewusstsein geschieden. „Nicht als Staat ist die staatliche Gemeinschaft Kirche und nicht als Kirche die Kirche Staat" (Rehm, Staatslehre S. 35). Namentlich machte auch Aristoteles (Politik, VII (VI), 1322 C 19) einen deutlichen Unterschied zwischen der *ἐπιμέλεια περὶ τους θεούς*, der priesterlichen Tätigkeit, und der *ἐπιμέλεια πολιτική*, der Fürsorge für die weltlich-politischen Angelegenheiten. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts geht dieses Unterscheidungsvermögen verloren. Bis dahin war selbst bei denjenigen, welche den christlichen Staat forderten, die Verschiedenheit beider Funktionen betont. Nun

aber hören wir von Hermann Schulze (Einl. i. d. deutsche Staatsrecht, 1867, S. 121), der Staat sei eine bestimmte Menschenvereinigung zur Verwirklichung „aller Gemeinzwecke", und die einflussreiche Juristische Enzyklopädie von Merkl (1885, S. 179) erklärt den Staat als den Träger der Ordnung, in welcher „die Lebensgemeinschaft des Volkes sich verwirklicht".

Die geistige Unfähigkeit, zwischen Staat und Kirche zu unterscheiden, geht also der Unfähigkeit voraus, die Spannung der beiden Funktionen praktisch zu ertragen. Schon zur Blütezeit des Liberalismus wird so der totale Staat vorbereitet, der alle geistig differenzierte Kultur zu verschlingen droht, nachdem sie dem primitiven Lebensgefühl einer nationalistisch uniformierten Masse zu kompliziert geworden war.

b. *Staat und Wirtschaft*

AMMONS, Legal Foundations of Capitalism, New York 1924, BRINKMANN, Die moderne Staatsordnung und der Kapitalismus, Grundriss d. Sozialök. IV, 1, 1925, HEIMANN, Soziale Theorie des Kapitalismus 1929, SULZBACH, Nationales Gemeinschaftsgefühl und wirtschaftliches Interesse 1929, SALZ, Macht u. Wirtschaftsgesetz 1930, RUBINSTEIN, Herrschaft u. Wirtschaft 1930, RITSCHL, Gemeinwirtschaft u. kapit. Marktwirtschaft, 1931, HERMENS, Demokratie u. Kapitalismus 1931, BEHRENDT, Wirtschaft und Politik usw. SCHMOLLER, Jhrb. Bd. 57, 1933, S. 223 ff., 337 ff.

Das Verhältnis der ökonomischen zur staatlichen Funktion gehört zu den meistbesprochenen unsrer Epoche. Obzwar man seine Bedeutung auf Kosten andrer Lebensgebiete geradezu übertrieben hat, fehlte bis vor ganz kurzer Zeit bezeichnenderweise doch jede grundsätzliche Untersuchung darüber. In den Staatslehren aller Nationen wird man aber selbst die Kapitelüberschrift meist vergeblich suchen. Die Unterscheidung von Staat und Wirtschaft hat zur Voraussetzung, dass es sich dabei um zwei eigengesetzliche Wirkungszusammenhänge handelt, die trotz aller praktischen Beziehungen im gesamtgesellschaftlichen Leben ihre besondere Sinnfunktion haben. Der Marxismus ist selbst zur richtigen Stellung des Problems deshalb unfähig, weil er in dem Dogma befangen ist, die staatliche sei nur ein Mittel der wirtschaftlichen Funktion. Die sonstigen, so gut wie ausnahmslos von Wirtschaftstheoretikern angestellten Untersuchungen leiden aber daran, dass sie sich ebenso klar über die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft wie unklar über die Eigengesetzlichkeit des Staates äussern; diese pflegen sie mit der Kriegführung oder der Privatrechtsordnung oder aber einfach mit „Macht" zu identifizieren.

Die Unterscheidung von staatlicher und wirtschaftlicher Funktion wird allerdings auch dann unmöglich, wenn man mit einem weit verbreiteten falschen Sprachgebrauch unter Wirtschaft jedes dem Prinzip der Sparsamkeit folgende oder gar jedes

zweckrationale Handeln versteht. Auch ein Verhalten, das nach dem relativ grössten Erfolg mit geringstem Aufwand strebt, ist noch nicht Wirtschaft, sondern zweckrationale Technik, die allen gesellschaftlichen Funktionen eignet (vgl. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft S. 181 f.). Mit zweckrationaler Sparsamkeit und nach dem Prinzip des technischen Optimums werden grundsätzlich auch Staat und Kirche „bewirtschaftet". Ob es genügt, die Wirtschaft zu bezeichnen als die Beschaffung von Gütern, welche nach der Schätzung des Wirtschaftenden im Verhältnis zum Bedarf knapp sind, können wir dahingestellt sein lassen. Übereinstimmung besteht jedenfalls darüber, dass die Eigengesetzlichkeit des Wirtschaftens am reinsten repräsentiert wird durch die kapitalistische Wirtschaft. Schon aus diesem Grunde können wir unser Thema auf die Frage nach dem Verhältnis von Staat und kapitalistischer Wirtschaft beschränken und dürfen das mit umso grösserem Recht tun, als die Funktion des Staates erst mit der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft klar zu Tage tritt.

Das Grundgesetz der kapitalistischen Wirtschaft lässt sich in die Formal fassen: „Möglichkeit der ausschliesslichen Orientierung der Bedarfsdeckung an Marktchancen und an Rentabilität" (Weber, Wirtschaftsgeschichte 1923, S. 240). Entwickelter Kapitalismus ist dort vorhanden, wo alle grossen Erwerbsunternehmungen, welche sich mit der Deckung der Alltagsbedürfnisse befassen, dem Prinzip optimaler Wirtschaftlichkeit auf dem Wege der Rentabilität folgen und zu diesem Zwecke auf rationaler Kapitalrechnung basieren. Volle, unabgelenkte Auswirkung besässe aber diese Wirtschaftsgesetzlichkeit nur dann, wenn sich die Tauschvorgänge der kapitalistischen Verkehrsgesellschaft völlig ungehemmt durch irgendwelche ausserwirtschaftlichen Bindungen, ungestört namentlich durch politische Einflüsse, staatliche Grenzen und Regulierungen abspielen könnten. Die Wirtschaftswissenschaft bedient sich deshalb für ihre theoretischen Zwecke eines Kunstgriffs, den Marx folgendermassen kennzeichnet: „Um den Gegenstand der Untersuchung (sc. die kapitalistische Wirtschaft) frei von störenden Nebenumständen aufzufassen, müssen wir hier die gesamte Handelswelt als eine Nation ansehen und voraussetzen, dass die kapitalistische Produktion sich überall festgesetzt und sich aller Industriezweige bemächtigt hat" (vgl. dazu Heller, Sozialismus u. Nation[2] 1931, S. 56 f.).

Eine Wirtschaftsgesetzlichkeit, die sich dieser logischen Isolierung entsprechend als freies Spiel der freien ökonomischen Kräfte auswirkt, hat es aber selbstverständlich nie gegeben und kann es nie geben. Hätte sie doch zur Voraussetzung nicht nur, dass die ganze Menschheit eine allseitig kapitalistisch produzierende und einheitlich organisierte Gebietsgesellschaft wäre; die Menschen dürften ausserdem nur ökonomisch handeln und ihr gesamtes Verhalten ausschliesslich an den Marktchancen und an der wirtschaftlichen Rentabilität orientieren.

In den letzten Generationen war allerdings bei den Marxisten und mindestens im gleichen Grade bei ihren Gegnern der Aberglaube verbreitet, „dass der ökonomische Wert im Unterschied von andern Werten das reale Handeln der Menschen wirklich beherrscht und führt" (Salz, S. 140). Die Wirtschaft galt als die wahre Wirklichkeit, als tragender und verursachender Unterbau; alle andern gesellschaftlichen Funktionen, namentlich aber die Politik, hielt man nur für ideologische Verhüllungen einer ökonomischen Situation, für Wirklichkeiten zweiter Ordnung, die grundsätzlich als Epiphänomene der Wirtschaft zu erklären seien. Die Behauptung Rathenaus (WW. I. S. 115): „Alle Politik ist Wirtschaftspolitik, Kriegsbereitschaft" sprach lediglich eine allgemein herrschende Überzeugung aus. Kein Zweifel, dass dieser Glaube, die Politik sei nur ein zweckrationales Mittel der Wirtschaft, auch das Handeln der praktischen Politiker eminent beeinflusst hat. Wenn im Jahre 1911 ein engliches Toryblatt erklärte, „dass nach einer kriegerischen Niederwerfung Deutschlands jeder einzelne Engländer reicher sein würde" (bei Rubinstein, S. 374), so drückte es ebenfalls nur einen hüben wie drüben geltenden Glaubenssatz aus.

Die Sozialisten hatten schon unter der Führung von Saint-Simon die Auflösung der Politik in Wirtschaft zum theoretischen Dogma und zum praktischen Zukunftsideal gemacht (vgl. oben S. 169 f.). Nach Saint-Simon sollte die Politik zu einer Wissenschaft der Produktion werden, „deren Gegenstand die allen Produktionszweigen günstigste Ordnung ist bei dem heutigen Zustand der Kenntnisse liegt das Bedürfnis der Nation nicht darin, regiert, sondern verwaltet zu werden, und zwar so billig wie möglich verwaltet zu werden". Dass an die Stelle der Regierung von Menschen die Verwaltung von Sachen treten werde und der Staat damit abstirbt, war eine von Engels dem Saint-Simonismus entlehnte Meinung (vgl. Gide-Rist, Geschichte d. volksw. Lehrmeinungen, deutsch[3], 1923, S. 226 ff.). Der führende Rechtsphilosoph des Idealismus in der Vorkriegszeit aber glaubte, die materialistische Geschichtsauffassung dadurch zu überwinden, dass er die Wirtschaft als den Stoff und das Recht als die Form bestimmte (Stammler, Wirtschaft und Recht nach d. mater. Geschichtsauffassung[4] 1921).

Diesen verkehrten Auffassungen gegenüber gilt es, die relative Autonomie der staatlichen Funktion sicherzustellen. Dass in der gesellschaftlichen Wirklichkeit ökonomische Ursachen politische Folgen haben, ist ebenso richtig, wie dass die umgekehrte Kausalreihe zu finden ist. Dem Grundsatz nach hat aber die optimale Rentabilität mit dem Gesetz des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens nichts zu tun. Selbstverständlich muss auch der Staat wirtschaften. Seine Finanzierung aber erfolgt eben nicht auf Grund wirtschaftlicher, sondern auf Grund politischer Macht. Jene muss dem Prinzip des do ut des, dem Tauschprinzip folgen, der

Staat kann und muss mit seinen Steuern, Zöllen usw. einseitige Leistungen erzwingen. Dass die Staatswirtschaft nicht allein und meist nicht einmal ausschlaggebend optimale Rentabilität bezweckt, zeigt jedes Staatsbudget.

Noch bedeutsamer ist, dass die politische Funktion die Auswirkung der ökonomischen Funktion mit unbedingter Notwendigkeit hemmen und ablenken muss. Für alle Zeiten bleiben Staatsräson und Wirtschaftsräson verschieden. Jeder, auch der noch so kapitalistische Staat muss seiner notwendigen Funktion wegen die Wirtschaft immer nur als Mittel für sein eigengesetzliches Wirken gebrauchen. Denn jeder Staat muss aus existentiellen Ursachen die verkehrswirtschaftlichen Tauschvorgänge irgendwie einengen, den freien Wettbewerb hemmen oder ausschalten. Selbst ein Staat, der auf jeden Machterwerb nach aussen, auf jede Zoll-und Sozialpolitik verzichten wollte, der sich jeder Kartell- und Syndikatsgesetzgebung enthielte und schliesslich sogar alle Sanitäts-, Bau- und sonstige Verwaltungspolizei abschaffte, selbst ein solcher, nur in der Utopie möglicher Staat müsste noch, um das gebietsgesellschaftliche Zusammenwirken organisieren zu können, von einem ausserökonomischen Standpunkt in die Wirtschaft regulierend eingreifen.

Die Notwendigkeit einer ausserökonomischen Wirtschaftsregulierung durch den Staat ergibt sich einmal aus der Notwendigkeit einer wesensmässig auf ein bestimmtes Gebiet bezogenen, allgemeinen Staatsordnung. Das Wirtschaften selbst muss als ein Politikum erkannt werden (Heimann, S. 60). Schon die Tatsache, dass alle Wirtschaftssubjekte innerhalb der Grenzen des gleichen, sie alle umgreifenden Raumes miteinander zu leben gezwungen sind, der freie Wirtschaftsverkehr aber allenfalls eine Marktordnung, jedoch niemals eine Rechtsordnung und Rechtssicherung hervorzubringen vermag, die Reichweite der, auch für die Ökonomie unentbehrlichen staatlichen Setzung und Sicherung des Rechts aber geographisch-politisch und nicht ökonomisch bestimmt ist, erklärt die Unausweichlichkeit einer eigengesetzlichen politischen Organisation. Dass aber jede Wirtschaftsregulierung durch den Staat ausserökonomisch bedingt sein muss, erklärt sich aus dem einfachen Umstand, dass die auf dem Staatsgebiet zusammenlebenden Wirtschaftssubjekte eben mehr sind als blosse Wirtschaftssubjekte. Der zweckrational handelnde homo œconomicus ist eine theoretisch berechtigte Fiktion. Der wirkliche Mensch aber lebt in Bindungen an seine Natur- und Kultursituation, welche die ökonomische Ratio zwar stark zu beeinflussen, niemals aber ganz aufzulösen vermag. Seiner Landschaft, Familie, Erziehung, Religion, Nation, Klasse, Partei, vor allem auch seinem Staat gefühls- und willensmässig verhaftet, handelt der wirkliche Mensch mindestens ebenso oft unabhängig von wirtschaftlichen Erwägungen oder sogar gegen sie, wie durch sie motiviert. Im Staat wird also nicht nur eine Wirtschaftsgesellschaft organisiert

und aktiviert, sondern eine Gebietsgesellschaft mit allen ihren Gemeinsamkeiten und Gegensätzen der Natur und Kultur. Die staatliche Funktion besteht aber gerade darin, die ökonomischen Zwecke der politischen Gesamtsituation einzuordnen, was selbstverständlich nur von einem der Ökonomie übergeordneten Standpunkt aus geschehen kann.

Die Eigengesetzlichkeit der politischen Funktion liegt vornehmlich auch in dem Umstand begründet, dass die Reichweite der staatlichen Macht durch die an seinen Grenzen mit ihm konkurrierenden Staaten beschränkt ist, die Reichweite der verkehrswirtschaftlichen Beziehungen aber grundsätzlich unbegrenzt sind. Wirtschaftsgebiet und Staatsgebiet gelangen niemals zur Deckung, am allerwenigsten in der kapitalistischen Wirtschaft. In dieser ist auch der durchaus politische Begriff der Volkswirtschaft, soweit darunter eine Wirtschaftseinheit verstanden wird, zweifellos eine blosse Fiktion. Als ökonomische Grundlage der politischen Macht ist aber der staatlich begrenzte Wirtschaftskreis von der allergrössten Bedeutung. Deshalb strebt jeder Staat danach, das Wirtschaftsgebiet seiner Bevölkerung in eine mehr oder weniger starke Übereinstimmung zu bringen mit seinem Staatsgebiet. Dieses Ziel wollte der Imperialismus vor dem Weltkrieg durch Erweiterung der politischen Machtsphäre erreichen, der Protektionismus und Autarkismus der Nachkriegszeit durch Einschränkung des Wirtschaftsgebietes (vgl. Behrendt, S. 349 ff.).

Es ist der theoretisch und praktisch folgenreichste Irrtum sehr vieler Sozialisten, dass sie eine Gemeinwirtschaft von der Beseitigung der politischen durch die wirtschaftliche Funktion erwarten; anstatt umgekehrt eine Einschränkung oder Aufhebung der reinen Wirtschaftsgesetzlichkeit durch die politische Macht zu erstreben. Eine heutige Gemeinwirtschaft lässt sich nur von einem ausserökonomischen Standort und nur durch Organisierung und Aktivierung des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens planen und durchführen. Mindestens in Form eines Aussenhandelsmonopols müssten in ihr Staatsgebiet und Wirtschaftskreis zur relativen Deckung gebracht werden. Sie wäre also Gemeinwirtschaft nur, soweit sie politisch geleitete Wirtschaft wäre. Sie gerade würde den klarsten Beweis liefern für die relative Autonomie der politischen Funktion gegenüber der Wirtschaft. Der oft erhobene Einwand ihrer Gegner aber, die Wirtschaftsrechnung einer sozialistischen Gemeinwirtschaft müsste unwirtschaftlich, d. h. nicht ausschliesslich an Marktchancen und Rentabilitätsgesichtspunkten orientiert werden, wäre ebenso zutreffend wie für alles, selbst für das kapitalistische Wirtschaften selbstverständlich.

2. Die Rechtfertigung des Staates

Staatsfunktion und Rechtsfunktion

Krabbe, Die moderne Staatsidee, deutsch 1919, Scheler, Der Formalismus i. d. Ethik usw.[2] 1921, Nelson, System der philosophischen Rechtslehre u. Politik 1924, E. Huber, Recht und Rechtsverwirklichung[2] 1925, Wackernagel, Die geistigen Grundlagen des mittelalterl. Rechts 1929, Sauter, Die philos. Grundlagen des Naturrechts 1932, Schmitt, Legalität und Legitimität 1932.

Seitdem Positivismus und Historismus die Staatslehre beherrschen, ist es allgemein üblich geworden, die Frage nach dem Wert des Staates mit dem Hinweis auf seinen verstehbaren Sinn oder „Zweck" zu beantworten. Diese Vertauschung von Sinn und Wert einer Kulturerscheinung gehört zu den verhängnisvollsten Irrtümern des gegenwärtigen Denkens. Die Sinnfunktion des Staates wie die jeder andern geschichtlichen Erscheinung ist zwar immer auf Werte bezogen. Diese Beziehung kann aber eine positive oder negative sein. Besitzt doch einen verstehbaren Sinn auch jede Diebesbande und Mörderorganisation. Die Frage nach der Sanktion oder Rechtfertigung des Staates lässt sich also nicht mit der blossen Darlegung seiner verstehbaren Funktion beantworten.

Gehört aber das Problem der Rechtfertigung des Staates überhaupt in eine Staatslehre, die gleich der vorliegenden ausdrücklich nur die Wirklichkeit des Staates zum Gegenstand hat? Eine Methodologie, welche diese Frage verneint, hat die besondre Art der Staatswirklichkeit nicht als das erkannt, was sie allein ist: als menschliche Wirksamkeit. Diese Wirklichkeit existiert nur als ein plebiscite de tous les jours. Gewiss ist es immer nur eine kleine Minderheit innerhalb des Staatsvolkes, für die das Sein und Sosein des Staates täglich von neuem in eine Sollensentscheidung ausmündet, die also mit bewusster Aktivität an der Erhaltung und Gestaltung des Staates teilnimmt. Die grosse Masse aber, soweit sie nicht bloss durch Herrschaft und Hunger zu einem staatsgemässen Handeln veranlasst wird, fasst das gewohnte oder das erfolgreiche Sein als Sollen auf; für sie bedeutet die Normativität, richtiger, die kaum bewusste Habitualität des Faktischen einen genügenden Rechtfertigungsgrund des Staates.

Für die ausschlaggebende Minderheit aber, und mit ihr, wird die Frage der Rechtfertigung zur Existenzfrage des Staates. Sobald ihr der Glaube an die Daseinsberechtigung des konkreten Staates oder des Staates als Institution abhanden kommt, ist sein Ende, sei es für dieses Staatsvolk oder für den betreffenden Kulturkreis oder aber für die ganze Menschheit gekommen. In diesem Sinne lebt der Staat von seiner Rechtfertigung. Für jede Generation muss sich das Sanktionsproblem mit psychologischer Notwendigkeit von neuem einstellen. Aus diesen

Gründen darf gerade eine wirklichkeitswissenschaftliche Staatslehre an ihm nicht vorübergehen.

Gegenstand der staatlichen Rechtfertigung ist nicht nur, wie es fast ausnahmslos heisst, die Frage: warum soll der staatliche Zwang ertragen werden?, sondern in erster Linie die Frage: warum sollen dem Staat die höchsten Opfer an Gut und Blut gebracht werden? Denn durch diese spontanen Opfer und erst in zweiter Linie durch den passiv ertragenen Zwang entsteht und besteht der Staat.

Mit existentieller Notwendigkeit muss jede Staatsgewalt den Anspruch erheben, eine Rechtsmacht zu sein; das heiss aber, nicht nur rechtstechnisch als Macht zu wirken (vgl. oben S. 194), sondern als berechtigte, den Willen sittlich verpflichtende Autorität zu gelten. Durch den Hinweis auf die Notwendigkeit ihrer gesellschaftlichen Funktion — der Organisierung und Aktivierung des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens — kann sie die sittliche Berechtigung ihres Anspruchs auf höchste Opfer und Zwangsgewalt allein noch nicht begründen. Denn diese gesellschaftliche Funktion vermag immer nur verständlich zu machen und zu erklären, warum der Staat als Institution existiert; niemals aber zu rechtfertigen, warum die Staatsinstitution oder gar dieser konkrete Staat existieren soll. Alle Erklärung bezieht sich auf die Vergangenheit, alle Rechtfertigung auf die Zukunft. Vornehmlich, um ihn als allgemeinmenschliche Notwendigkeit zu erweisen, behaupten sehr viele Theoretiker, dass es den Staat immer gegeben habe, manche sogar, dass er älter sei als das Menschengeschlecht. Diese Behauptung ist zweifellos falsch. Aber selbst wenn sie richtig wäre, könnte sie weder begründen, dass es den Staat auch in aller Zukunft geben wird, am allerwenigsten aber wäre sie im Stande, einen Anarchisten oder Marxisten davon zu überzeugen, dass es ihn geben soll. So hat z. B. Engels ausdrücklich zugegeben, dass der Staat in der klassengespaltenen Gesellschaft eine historisch-soziologische Notwendigkeit ist; zugleich hat er aber die Berechtigung dieses „Ausbeutungsinstrumentes" bestritten.

Nicht weil der Staat „irgendeine" gebietsgesellschaftliche Ordnung sichert, sondern nur sofern er eine gerechte Ordnung erstrebt, sind seine ungeheuren Ansprüche gerechtfertigt. Nur durch Beziehung der Staatsfunktion auf die Rechtsfunktion ist die Sanktion des Staates möglich.

Wie sich der Staat nur aus der Totalität unsres gewordenen gesellschaftlichen Seins erklären lässt, so lässt er sich auch rechtfertigen nur aus der Totalität eines von unserm sittlichen Bewusstsein gebilligten Seins. Die Rechtfertigung kann allein eine sittliche sein, nicht nur dort, wo menschliche Gerechtigkeitsmassstäbe an den Staat gelegt werden, sondern auch dort, wo seine Sanktion auf den göttlichen Willen gegründet wird. Denn erst, wenn innerhalb der Totalität des Seins auf Grund eines sittlichen Urteils

zwischen Recht und Unrecht geschieden wird, kann von der Rechtfertigung irgendeines Teiles dieser Totalität die Rede sein. Der Bibelsatz: non est enim potestas nisi a Deo (Röm. 13, 1), die Rückführung aller Gewalt auf Gott als den wertüberwindenden Urgrund aller Dinge rechtfertigt alles und eben deshalb nichts. Solche Argumentation wird immer der boshaften Frage Rousseaus ausgesetzt sein, ob deshalb, weil, wie alle Gewalt, auch jede Krankheit von Gott komme, es verboten sein solle, einen Arzt zu rufen? (Contr. soc. I, 3).

Ohne Scheidung von Recht und Unrecht ist keine Rechtfertigung des Staates möglich. Vollzogen kann jene Scheidung nur werden auf Grund eines Rechtsmassstabes, der als über dem Staat und seinem positiven Recht stehend angenommen werden muss. Als überpositiver Mass- und Verteilungswert hat das Recht die Funktion, das gesellschaftliche Leben richtig zu richten, d. h. allen seinen Gliedern das ihnen im Hinblick auf ein Ganzes Zukommende an Berechtigungen und Verpflichtungen zuzumessen, die Glieder in ein richtiges Verhältnis zueinander zu bringen. Bezeichnet man das formale Rechtsgesetz mit der römischen Jurisprudenz als ein suum cuique tribuere, so leuchtet sofort ein, dass es nicht eine individualistische und eine kollektivistische Gerechtigkeit geben kann. Das richtige Recht lässt sich weder dadurch bestimmen, dass man von einem als allein werthaft behaupteten Glied ausgeht, noch dadurch, dass man ein überindividuelles Ganzes zum allein wertvollen Ausgangspunkt nimmt. Das unser Rechtsgewissen verpflichtende Rechtsgesetz ordnet den Teil in das Ganze und das Ganze durch die Teile.

In der Frühzeit der Völker reicht das Rechtsbewusstsein nie über die eigene, von der Stammesgottheit sanktionierte Gemeinschaft hinaus. Durch die richtige Beziehung des als werthaft anerkannten Gliedes auf den Stamm sind hier alle Berechtigungen und Verpflichtungen bestimmt. Stammeskreis und Rechtskreis fallen im Wesentlichen zusammen; nur den Mitgliedern dieses Stammes billigt das Rechtsgewissen den gleichen Anspruch — nicht etwa auf Gleichheit der Rechte, wohl aber auf Gleichheit des Rechts — also den gleichen Anspruch auf gerechte Ordnung zu. Mit der Wandlung, die der Xenotheismus des nationalen Stammesgottes zum universalen Monotheismus durchmacht, wandelt sich auch das Rechtsbewusstsein. Ursprünglich hat jeder Stamm seinen Gott, der ihm den Sieg über die andern Stämme und Götter und damit die Macht und das Recht zur Herrschaft über sie gewährleisten soll. Wie die jüdische Rechts- und Gottesidee ursprünglich nur das eigene Volk betrifft, so stellt sich auch dem Griechen das überpersönliche Rechtsgesetz zunächst nur in dem religiös sanktionierten Polisgedanken dar. Im Corpus Christianum des Mittelalters dagegen ist auf Grund der geoffenbarten lex aeterna nach gottgewollter Ordnung jeder Menschenseele innerhalb der gleichen Gotteskindschaft ihr gerechter Platz zuge-

messen; es war eine kosmische Universalität, welche sowohl das Diesseits wie das Jenseits als eine einheitliche Ordnung erfasste. Das so geweitete Rechtsempfinden des abendländischen Menschen wird in der Neuzeit säkularisiert; das christliche Naturrecht wird verweltlicht, gibt aber weder als dogmatisches noch als Vernunftnaturrecht den Anspruch auf universale Allgemeingültigkeit auf. Noch Fichtes Staatslehre von 1813, welche das Christentum verstehen will als das Evangelium der Freiheit und Gleichheit sowohl im metaphysischen wie im bürgerlichen Sinn, kann auch das ersehnte Reich der Deutschen nicht anders rechtfertigen, denn als ein „wahrhaftes Reich des Rechts", wie es noch nie in der Welt erschienen ist: „für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt". (WW. IV., S. 523, 423). Zweitausend Jahre lang wurde, wenn auch nicht der Staat, so doch die politische Macht gerechtfertigt durch das Sicherungsbedürfnis des überpositiven, natürlichen Rechts.

Das Bedürfnis nach einer Sanktionierung des Staates durch eine allgemeinmenschliche Bestimmung und damit durch eine universale Rechtsidee geht erst im Laufe des 19. Jahrhunderts verloren. Allerdings hört man z. B. schon von Blackstone: „The King is not only incapable of doing wrong, but even of thinking wrong" (vgl. dazu Laski, The Foundation of Sovereignty[2] 1931, S. 103 ff.). Durch die Romantik, Hegel und den Historismus wurde aber erst endgültig jener positivistischen Anschauung der Weg bereitet, die als einzige Quelle des Rechts Volk und Volksgeist behauptet, die durch keine Normen beschränkt sind; da aber jener Volksgeist in der Erfahrung nirgends angetroffen wird, lässt man ihn immer repräsentiert sein durch den Gesetzgeber, der als solcher niemals Unrecht tun kann. In der Praxis heisst das, dass jeder, der die Macht im Staate an sich zu reissen vermag, durch den Erfolg sein sittliches Recht erwiesen hat, das Volk zu repräsentieren und ihm frei von allen Rechtsgrundsätzen Gesetze zu geben. Die Reduzierung des Rechts auf den demokratisch-nationalen Volksgeist musste notwendig eine Deduzierung des universalen Rechtsgesetzes zur Folge haben. In der Tat hören wir Hegel schon 1801 über die menschenliebenden Rechts- und Moralitätsfreunde spotten; töricht findet er es, „den Nutzen des Staates dem Recht entgegenzusetzen". Die Antike idealisierend, geht es ihm bewusstermassen um eine Verengerung des universalen Rechtsgewissens: sittlich sei, „den Sitten seines Landes gemäss zu leben" (vgl. Heller, Hegel usw. 1921, S. 45, 77 ff.). Indem der Staat zur „Wirklichkeit der sittlichen Idee" wurde, konnte er den Anspruch erheben, dass seiner Macht und dem von ihm gesetzten Recht sich alle sittlichen Überzeugungen des Individuums zu beugen hätten. Ein Epigone Hegels scheut sich schliesslich nicht, schlankweg von einer prästabilierten Harmonie von Recht und Macht und dementsprechend vom siegreichen Krieg als dem sozialen Ideal zu sprechen (E. Kaufmann, Wesen d. Völkerrechts

usw. 1911, S. 135, 146 ff.). Ein andrer Zeitgenosse meint, dass der moderne Staat erst durch die endgültige Emanzipation von jeder der politischen Sphäre transzendenten Legitimierung zum modernen „Rechtsstaat" geworden sei (Smend, Verfassung usw. S. 102).

So wird für die ganze Epoche seit dem Zusammenbruch des Naturrechts charakteristisch das prinzipielle Unvermögen, die Frage der staatlichen Rechtfertigung überhaupt zu verstehen, geschweige denn sie befriedigend zu beantworten. Das Problem des sittlichen Geltungsgrundes des Staates wird fast ausnahmslos verwechselt mit der Frage nach dem soziologischen Geltungsgrund der staatlichen Macht, indem man zum Zwecke der staatlichen Rechtfertigung auf dessen Anerkennung durch das demokratische Volk oder den nationalen Volksgeist und die herrschenden Legitimierungsideologien verweist (vgl. Wolff, Organschaft u. Jur. Person I. 1933, S. 1379 ff.). Nun gibt es aber von solchen, die gegenwärtige oder zukünftige Macht legitimierenden Ideologien in jedem Volke eine Mehrzahl. Mangels eines jeden objektiven Masstabes der Richtigkeit muss deshalb die herrschende Lehre notwendig das Recht des Stärkeren anerkennen, der nur deshalb, weil er die Macht hat, seine Legitimierungsideologie durchzusetzen, unabhängig von allen göttlichen und menschlichen Rechtsgrundsätzen jedes Recht hat.

Allerdings will auch die Lehre vom Recht des Stärkeren eine sittliche Rechtfertigung des Staates sein, indem sie die Behauptung aufstellt, nach irgendeinem metaphysischen, jedenfalls aber nicht christlichen Weltplan sei es unabänderlich gesichert, dass immer nur der sittlich Höherstehende sich auch in der politischen Macht durchzusetzen vermöge. Solcher, durch die Historie wahrhaftig nicht gerechtfertigter Kinderglaube an die beste aller Welten kann nur die restlose Kapitulation unsres Rechtsgewissens vor dem jeweiligen politischen Erfolg bedeuten. Gerade weil er mit der wirklichen Geschichte nichts zu tun hat, wird er regelmässig ergänzt durch einen Historismus, für den die grundsätzliche Verwechslung von politischer Wirkung und sittlichem Wert, von ideeller und politischer Geltung typisch ist. Indem man nachweist, dass es historisch immer nach dem Recht des Stärkeren gegangen ist, glaubt man nachgewiesen zu haben, dass es auch immer so gehen soll. Folgerichtigerweise dürfte man nicht bei der kurzen Zeitspanne bleiben, die man gewöhnlich Historie nennt, sondern müsste auch die Prähistorie einbeziehen und so den Neandertaler, wenn schon nicht seine Vorfahren als sittliche Vorbilder aufstellen. Man vergisst, dass es eine spezifische Menschen- oder Kulturgeschichte nur deshalb gibt, weil der Mensch wesensmässig „utopisch", d. h. fähig ist, dem Sein ein Sollen entgegenzustellen und die jeweilige Macht an einer Rechtsidee zu messen.

Allerdings wird für die Rechtfertigung des Staates garnichts

gewonnen damit, dass man bloss rechtstechnisch ein positivrechtliches, also durch die jeweilige Macht angeordnetes Sollen gegenüberstellt dem gesellschaftlichen Sein. So verweist auch Kelsens Grundnorm, die „alle denkbaren Variationen ihres Norminhaltes potentiell" in sich birgt, nur auf die sittlich-rechtlich völlig ungebundene Willkür des jeweiligen Gesetzgebers, führt also letztlich ebenfalls zur Identifizierung von Recht und Macht und zu der Behauptung, jeder Staat sei ein Rechtsstaat (vgl. Heller, Souveränität, S. 93 f.). Die Übereinstimmung eines staatlichen Aktes mit dem Gesetz, des Gesetzes mit der positivrechtlichen oder der „normlogisch" vorausgesetzten Verfassung kann immer nur Legalität, niemals rechtfertigende Legitimität begründen. Dass die heute geläufigste Legitimitätsform der Legalitätsglaube sei, die Fügsamkeit gegenüber „formal korrekt und in der üblichen Form zustandegekommenen Satzungen" (M. Weber, Wirtschaft u. Gesellschaft, S. 19), ist, soweit es sich nicht bloss um die unbeabsichtigte Feststellung einer Degeneration des heutigen Rechtsbewusstseins handelt, einfach unrichtig. Ein Zusammenhang zwischen Legalität und Legitimität besteht überhaupt nur im gewaltenteilenden Rechtsstaat; hier ist dieser Zusammenhang sowohl ein materieller wie ein organisationstechnisch-formeller. Im Kampfe gegen absolutistische Willkür glaubte man durch die Legalität die Legitimität insofern sichern zu können, als das Volk die Gesetze über sich selbst beschloss und die übrige Staatstätigkeit in Übereinstimmung gebracht wurde mit diesen Gesetzen. Eine Garantie der Rechtmässigkeit der von der Volkslegislative beschlossenen Gesetze konnte man nur für gegeben erachten, sofern man in der demokratischen Gesetzgebung einen Akt der sich sittlich selbst bestimmenden Vernunft sah. Die organisatorische Gewaltenteilung aber hat lediglich den Zweck, die Rechtssicherheit zu garantieren, ist also lediglich ein technisches Mittel, das über die Richtigkeit des Rechts nichts besagt (vgl. Heller, Veröff. d. Verein. d. d. Staatsrechtslehrer, Heft 4, S. 103 ff.). Niemand ist heute des Glaubens, dass alles, was die Volkslegislative normiert, auf Grund irgendwelcher metaphysische Prädestination richtiges Recht sei. Deshalb ist die rechtsstaatliche Legalität ausser Stande, die Legitimität zu ersetzen.

Die Staatslehre sieht sich also vor die Tatsache gestellt, dass weder die Harmonisierung von Recht und Macht, noch die Legalität, noch auch eine demokratische, nationalistische oder bolschewistische Legitimierungsideologie als solche den Staat allgemeingültig zu sanktionieren vermögen. Nun behauptet aber jede politische Machtausübung von sich, sie stünde im Dienste der Gerechtigkeit. Diesen Anspruch erhebt keineswegs nur der Rechtsstaat, wie ein Propagandist der Diktatur behauptet. Es gibt keine Staats- oder Regierungsform, in der ein Befehl an sich schon einen positiven „Rechtswert" darstellte, und die Formulierung „das Beste in der Welt ist ein Befehl" (vgl. Schmitt, a. O.

S. 13 ff.) mag den kulturmüden Gewaltästheten erfreuen, für jede Art von politischer Macht aber ist der Satz falsch. Denn Macht wird bekanntlich nur durch befolgte Befehle begründet, die Befolgung aber lebt immer und in allen Herrschaftsformen wesentlich von der geglaubten Berechtigung des Befehls.

Hat die Staatslehre angesichts dieser Sachlage sich im relativistischen Agnostizismus zu bescheiden, bleibt ihr nichts andres übrig, als jede Gewalt im Dienste der Gerechtigkeit stehend zu glauben, oder vermag sie nicht doch Prinzipien einer allgemeingültigen Rechtfertigung des Staates aufzuzeigen?

Eine positive Antwort auf diese Frage ist unschwer zu begründen, soweit es sich um die Rechtfertigung des Staates als Institution handelt: der Staat ist gerechtfertigt, sofern er die zur Sicherung des Rechts auf einer bestimmten Entwicklungsstufe nötige Organisation darstellt. Unter Recht verstehen wir hier in erster Linie die die positiven Rechtssätze fundierenden sittlichen Rechtsgrundsätze. Allen diesen Rechtsgrundsätzen, deren ideelle Geltung vorausgesetzt werden muss, ist die Forderung nach sozialer Geltung immanent. Nur als Sein-Sollen hat das Sollen dieser Rechtsprinzipien überhaupt einen Sinn; sie wollen nicht bloss in idealer Absolutheit gelten, sondern möglichst auch als positive Rechtssätze wirken. Dazu ist es notwendig, dass die allgemeinen Rechtsgrundsätze, wie sie z. B. der Dekalog enthält, durch eine autoritäre Macht als positive Rechtssätze gesetzt, angewendet und durchgesetzt werden. Alle sittliche Verpflichtungskraft empfängt der Rechtssatz nur aus dem übergeordneten ethischen Rechtsgrundsatz. Dieser unterscheidet sich aber vom Rechtssatz durch den Mangel an Rechtssicherheit oder Rechtsgewissheit, die einerseits in der Sinngewissheit, in der Entschiedenheit des Norminhaltes, andrerseits in der Gewissheit seiner Vollstreckung besteht (vgl. Heller, Souveränität S. 48 ff.). Rechtsgrundsätze geben nur die allgemeinen Richtlinien an, auf Grund deren der Rechtszustand unter den Rechtsgenossen hergestellt werden soll; eine Entscheidung für den konkreten Fall geben sie nicht. Dazu fehlt es ihnen noch an Entschiedenheit, d. h. es bedarf immer erst einer Entscheidung darüber, was in dieser zeitlich, örtlich und persönlich bestimmten Interessenlage jenen Grundsätzen entsprechend rechtens sein soll. Auf Grund der gleichen Rechtsgrundsätze können und müssen sogar verschiedene Rechtsentscheidungen — sowohl als verschiedene Rechtsordnungen, Verfassungen, wie als verschiedene Gesetze, Urteile, Verwaltungsakte — möglich sein. Sowohl die Sinngewissheit wie die Vollstreckungsgewissheit macht aber das Vorhandensein einer autoritären Macht erforderlich, die ausspricht und durchsetzt, was in einer konkreten Lage rechtens sein soll. Die blosse Rechtsüberzeugung reicht weder für das Eine noch für das Andre aus.

Primitive Zeiten, welche Arbeitsteilung und Verkehr nur in sehr geringem Umfang aufweisen, können zur Herstellung des

nötigen Rechtszustandes mit einem sehr geringen Mass an rational formulierter Sinn- und Vollstreckungsgewissheit des Rechts auskommen. Für das in feste, undifferenzierte Traditionen eines leicht überschaubaren Rechtskreises gebundene Individuum genügen noch die allgemeinen, von Sitte und Sittlichkeit kaum unterschiedenen Rechtsgrundsätze. Wo aber im Einzelfall die Richtigkeit der Willensgrenzen bestritten wird, bedarf es auch in der primitiven Gemeinschaft einer Entscheidungsinstanz zur Feststellung der Sinngewissheit des Rechtes. Zur Vollstreckungsgewissheit des Rechtes aber ist immer und überall die Machtausübung durch Menschen nötig, wenn auch primitive Gemeinschaften grosse Teile der Exekution der Selbsthilfe überlassen.

Die staatliche Institution wird also gerechtfertigt dadurch, dass auf einer bestimmten Stufe der Arbeitsteilung und des gesellschaftlichen Verkehrs die Sinn- und Vollstreckungsgewissheit des Rechts den Staat erforderlich machen. Wie erst mit einer bestimmten Dichte des Strassenverkehrs eine besonders gesetzte Verkehrsordnung und schliesslich sogar besondere Verkehrspolizeiorgane notwendig werden, so wird mit wachsender Zivilisation allgemein eine wachsend sich differenzierende Staatsorganisation zur Setzung, Anwendung und Durchsetzung des Rechts notwendig.

Die Staatsinstitution ist also sanktioniert als Rechtssicherungsorganisation und nur als solche. Diese These darf weder liberalistisch noch technizistisch missverstanden werden. Weder will sie besagen, dass der Staat seine Tätigkeit auf Gesetzgebung und Gerichtsorganisation zu beschränken habe, noch wird damit behauptet, dass die Rechtssicherung bloss in einer polizeilichen Tätigkeit besteht. Dass der Staat nur in seiner Eigenschaft als Rechtssicherungsorganisation sanktioniert werden kann, soll vielmehr aussagen, dass er nur insofern gerechtfertigt werden kann, als er der Anwendung und Durchsetzung sittlicher Rechtsgrundsätze dient. Auch mit der positivistischen Unterscheidung eines Rechtszweckes und eines Kulturzwecks hat diese Rechtssicherung des Staates nichts zu tun. Gerade sittliche Rechtsgrundsätze sind es, die unter Umständen eine wirtschaftliche, erzieherische und sonstige Kulturtätigkeit des Staates verlangen. Es liegt auf der Hand, dass unser Begriff der Rechtssicherheit weit mehr umfasst, als der übliche. Nicht nur die Erforderlichkeit einer, durch den staatlich organisierten Zwang gesicherten Vollstreckungsgewissheit, sondern historisch und begrifflich vor dieser die Sinngewissheit des Rechtes ist es, welche die Staatsorganisation von Rechtswegen erforderlich macht.

Die sittlichen Rechtsgrundsätze sanktionieren unmittelbar nur die Verhaltungsnormen, nicht aber die Zuständigkeitsnormen. Welche Autorität zur Setzung, Anwendung und Exekution der positiven Rechtssätze berufen ist, darüber entscheiden die in einer Rechtsgemeinschaft sozial geltenden Legitimierungsideologien. Eine solche Autorität muss zur Rechtssicherung sowohl

ermächtigt, wie auch berechtigt sein. Sie muss über die Macht verfügen, um das Recht aussprechen, anwenden und möglichst auch exekutieren zu können, und sie hat diese Macht nur, wenn ihr wenigstens von den entscheidenden Gruppen geglaubt wird, dass sie bereit ist, Recht und nicht Unrecht zu sichern. Diese soziale Legitimierung der rechtsichernden Autorität ist aber wohl zu unterscheiden von der ideellen Rechtfertigung des Staates durch sittliche Rechtsgrundsätze. Ob die sozial legitimierte Autorität nicht etwa nur der normalen Rechtssicherheit dient und eine ungerechte Ordnung um der Ordnung willen aufrecht erhält, lässt sich nur durch ein Urteil über die Richtigkeit des gesicherten Rechts entscheiden. Rechtssicherheit und Rechtmässigkeit können miteinander in Konflikt geraten, und eben dieses Spannungsverhältnis, das notwendig zwischen beiden besteht, erschliesst uns erst die tiefe Problematik der Rechtfertigung des konkreten Staates.

Die Staatslehre hat der Rechtsphilosophie die Frage zu überlassen, ob die sittlichen Rechtsgrundsätze sich lediglich auf ein unmittelbar gewisses Rechtsgefühl zurückführen lassen oder ob sie mit objektiver Erkenntnisgewissheit aus einem rational formulierbaren obersten Rechtsgesetz ableitbar sind, ferner die schwierigen Fragen, ob und in welchem Sinne es apriorische Rechtsgrundsätze gibt, welche Rechtsgrundsätze allgemeingültig und welche kulturkreisgebunden sind. Dass es aber solche sittlichen Rechtsgrundsätze gibt, welche die rechtfertigende Grundlage des Staates und seines positiven Rechts bilden, muss für eine wirklichkeitswissenschaftliche Staatslehre als ausgemacht gelten. Von den stets in einer Vielzahl vorhandenen sozialen Legitimierungsideologien sind sie deutlich durch ihre Allgemeingültigkeit unterschieden, die sie für alle Angehörigen dieses Staates beanspruchen; ihr Geltungsanspruch ist aber ausserdem, wenn nicht ein absolut universaler, so doch stets ein über diesen Staat hinausreichender. Hobbes, der die Rechtmässigkeit bekanntlich völlig zugunsten der Rechtssicherheit opfert, stellt das Verhältnis von Rechtssatz und Rechtsgrundsatz mit folgenden treffenden Worten dar: „Furtum, homicidium, adulterium atque iniuriae omnes legibus naturae prohibentur; ceterum quid in cive furtum, quid adulterium, quid denique iniuria appellandum sit, id non naturali, sed civili lege determinandum est" (De Cive 6, 16).

Solche Determination sowie die entsprechende Vollstreckungsgewissheit kann den sittlichen Rechtsgrundsätzen jeder Staat nur für seinen Wirkungsbereich zuteil werden lassen. Es ist noch viel weniger möglich, dass Staatsgebiet und Rechtskreis sich decken, als dass Staatsgebiet und Wirtschaftskreis zusammenfallen. Bilden doch auch jene Rechtsgrundsätze nicht nur das normative Fundament des staatlichen, sondern ebenso des zwischenstaatlichen Rechtes. Gemäss Art. 38, Abs. 3 des Statuts des internationalen Gerichtshofs im Haag soll dieser — ausser Gewohnheits- und Vertragsvölkerrecht — auch anwenden:

„Les principes généraux de droit reconnus par les nations civilisées". Solche Rechtsgrundsätze stehen nicht „neben" dem Gewohnheits- und Vertragsrecht, sondern bilden das normative Fundament aller nationalen und internationalen Rechtsformen und empfangen im vorliegenden Falle ihre Sinngewissheit durch den Spruch des Gerichts, das damit positive Rechtsätze schöpft (vgl. Heller, Souveränität S. 137 ff.). Das Völkerrecht ist im Verhältnis zu einem Teile des Landesrechts nur deshalb ein technisch unvollkommenes Recht, weil in manchen Fällen seine Sinngewissheit, immer und notwendig aber seine Vollstreckungsgewissheit problematisch ist.

Den höchstmöglichen Grad von Rechtssicherheit sowohl in Bezug auf Sinn- wie Vollstreckungsgewissheit erreicht der gesellschaftliche Rechtszustand im modernen Staat, weil dessen hierarchische Organisation über einen technisch überaus differenzierten Stab von Organen zur Setzung, Anwendung und Durchsetzung des positiven Rechtes verfügt. Voraussetzung für die Gewährleistung eines so hohen Grades von Rechtssicherheit ist die Souveränität des Staates. Nur kraft seiner Eigenschaft als höchste Entscheidungs- und Wirkungseinheit vermag er die Rechts- und Exekutionseinheit zu sichern und einen einheitlich durchorganisierten Rechts- und Beschwerdegang aufrechtzuerhalten. Die Wirksamkeit eines solchen rechtlichen Kontrollsystems ist bedingt durch die staatliche Monopolisierung des legalen physischen Zwanges, also durch die Ausschliessung eines legalen Widerstandsrechtes gegen die Anordnungen der Staatsgewalt (vgl. Wolzendorff, Staatsrecht u. Naturrecht i. d. Lehre vom Widerstandsrecht usw. 1916). Nur indem der Staat jede Art von Selbsthilfe — bis auf den geringfügigen Rest der organisationstechnisch nicht mehr erfassbaren Notwehrfälle — ausschloss, vermochte er die Rechtssicherheit im gegenwärtigen Umfange zu sichern (vgl. oben S. 134).

Alle, noch so fein erdachten, organisatorischen Veranstaltungen des Staates vermögen aber immer nur die Rechtsförmigkeit und Rechtssicherheit, niemals aber die Rechtmässigkeit, die Legalität und nicht die sittliche Legitimität der Staatsakte zu gewährleisten. Gerechtigkeit zu sichern wird in alle Ewigkeit nur das individuelle Rechtsgewissen im Stande sein. Damit entsteht aber im modernen Staat ein notwendiger und unaufhebbarer Konflikt zwischen Rechtmässigkeit und Rechtssicherheit. Notwendig ist dieser Konflikt, weil in einem lebendigen Staatsvolk niemals volle Übereinstimmung herrschen kann über den Inhalt und die Anwendung der geltenden Rechtsgrundsätze. Unaufhebbar ist er, weil beide, der Staat und der Einzelne, nur in dem Spannungsverhältnis Leben haben, in welchem positives Recht und Rechtsgewissen sich befinden.

Mit „Recht" behauptet die Staatsräson, dass — allerdings

nur im modernen Staat! — die Legalisierung eines Widerstandsrechtes gegen eine als sittlich verwerflich bewertete Staatsanordnung nichts andres bedeuten würde als die in sich widerspruchsvolle Legalisierung der Anarchie. Die Beseitigung aller Rechtssicherheit aber müsste sowohl das Individuum wie den Staat vernichten.

Mit nicht geringerem, sondern mit höherem „Recht" versichert aber die Rechtsräson, dass eine widerstandslose Kapitulation des Rechtsgewissens vor der Staatsgewalt zur Vernichtung des Menschen als sittlicher Persönlichkeit und damit letztlich auch zur Zersetzung seiner staatsbauenden Kraft führen muss (vgl. Laski, Grammar S. 96).

Welche Folgerungen gezogen werden sollen im Falle einer Kollision von Pflichten aus sittlichen Rechtsgrundsätzen und aus positiven Rechtssätzen, ist eine Frage von der grössten Tragweite. Schon Kant hatte, übrigens im Widerspruch zu seinen eigenen vernunftrechtlichen Voraussetzungen, die Geltung des positiven Rechtes verabsolutiert und jedes Widerstandsrecht geleugnet (vgl. Hänsel, Kants Lehre vom Widerstandsrecht 1926, S. 58 ff.). Seither hat der Positivismus der kontinentalen Staatslehre ein Widerstandsrecht in keiner Weise anerkannt, und schliesslich die Rechtmässigkeit restlos der Rechtssicherheit aufgeopfert. Man glaubt, der Anarchie Tür und Tor zu öffnen, wenn man auch nur ein sittliches Widerstandsrecht zugibt; dieses Axiom wird umso selbstverständlicher und eines Beweises umso weniger bedürftig, je stärker sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Wendung zum totalen Staat vorbereitet.

In Wahrheit aber erfordert eine geklärte Staatsräson durchaus nicht die Kapitulation des Rechtsgewissens, und die Anerkennung eines sittlichen Widerstandsrechts hat keineswegs die Anarchie zur Folge. Es muss allerdings ein für alle Mal feststehen, dass es sich ausschliesslich um das Problem der sittlichen Rechtfertigung und nicht um irgendwelche Fragen der Legalität handelt. Dass die Anerkennung eines legalen Widerstandsrechtes im heutigen Staate eine Unmöglichkeit ist, sowie, dass ein Widerstand gegen Staatsakte, die nur im Legalitätssinne mangelhaft, sittlich aber indifferent sind, in keiner Weise erlaubt sein soll, darf nicht bestritten werden. Sicherlich ist es in vielen Fällen ein notwendiges Erfordernis der Rechtssicherheit, dass dem Staate auch solche Akte zugerechnet werden, welche den in der positiven Rechtsordnung für die Zurechnung aufgestellten Bedingungen nach Form und Inhalt nicht entsprechen. In der Regel handelt es sich in diesen Fällen um Verletzungen von Formvorschriften und Zuständigkeitsnormen; solche sind aber fast ohne Ausnahme sittlich indifferent, und nur die reine Rechtslehre, welche allem positiven Recht ohne Unterschied die Qualität absoluter Normen zuschreibt, vermag in der positivistischen Rechtskraftlehre ein Pathos aufzubringen, das niemals der Rechtssicherheit, sondern immer

nur der Rechtmässigkeit gebührt (vgl. Heller, Souveränität S. 100 f., 107 ff.). Dass die Staatsakte die Vermutung der Legalität für sich haben, wodurch blosse Mängel der positivrechtlichen Gültigkeit geheilt werden, ist durchaus gerechtfertigt durch das Erfordernis der Rechtssicherheit. Es würde allerdings zur Auflösung der Rechtsordnung führen, wollte man es dem „man in the street" in jedem Einzelfall überlassen, seinen Gehorsam davon abhängig zu machen, ob seines Erachtens das staatliche Organ in Übereinstimmung mit allen örtlichen, sachlichen und zeitlichen Kompetenznormen und Rechtsförmlichkeiten handelt. Im Rechtsstaate ist ein Widerstandsrecht gegen legal mangelhafte Staatsakte grossenteils auch deshalb überflüssig, weil der dadurch belastete Untergebene und Untertan sich in aller Regel mit Rechtsmitteln gegen sie zu wehren vermag. Nicht selten ereignet es sich auch, dass der Staat, um ein höheres Rechtsgut zu schützen, gesetzwidrige Akte als gültige Rechtsakte gelten lässt.

Anders liegt aber das Problem des Widerstandsrechts, wenn es sich um einen sittlich verwerflichen Staatsakt handelt, wobei es dann keine entscheidende Rolle spielt, ob eine solche Norm legal einwandfrei ist oder nicht. Um das krasseste Beispiel zu nehmen: wer aus Überzeugung den Kriegsdienst verweigert, wird mit den schwersten Strafen bedroht. Die Staatsräson und das positive Recht müssen eine solche Vorschrift der Rechtssicherheit wegen für unumgänglich halten. Ein Rechtsgewissen aber verdient seinen Namen nicht, wenn es in diesem Falle zunächst einmal keine tragische Pflichtenkollision erkennt, dann aber dem Kriegsdienstverweigerer das sittliche Recht zum Widerstand abspricht. Es gibt allerdings viele, die solche Staats- und Rechtsauffassung auch noch heroisch nennen. Das gerade Gegenteil ist der Fall! Heroisch ist die Auffassung, welche den Pflichtenkonflikt nicht einseitig löst, sondern seine tragische Unlösbarkeit und damit das sittliche Widerstandsrecht bejaht. Dass alle Rechtsverwirklichung der Dämonie der Macht verhaftet bleibt, ist tragisch; verwerflich aber ist die heute so weit verbreitete Ethisierung der Dämonie. Die Anerkennung eines sittlichen Widerstandsrechts soll dem ewigen Kampfe des Rechtsgewissens gegen das positive Recht in keiner Weise die Tragik nehmen; sie soll ihn durchaus nicht sentimentalisieren. Das sittliche Widerstandsrecht hat deshalb weder einen Schuld- noch einen Strafausschliessungsgrund zur Folge.

Es ist gut und richtig, dass die Staatsmacht durch den sittlichen Widerstand herausgefordert wird. Und es ist das Gegenteil einer sittlichen Rechtfertigung des States, wenn man ihn ein für allemal zur „Wirklichkeit der sittlichen Idee" metaphysiziert und eben damit dem einzigen, uns in der Erfahrung begegnenden Träger des Rechtsgewissens das Recht zum Widerstand gegen unsittliche Staatsakte unwiderruflich abspricht. Das Gespenst der Anarchie wird in diesem Fall mit Unrecht beschworen. Der

nichtlegalisierte Widerstand des Rechtsgewissens ist angesichts der ungeheuer gesteigerten Rechts- und Machttechnik des modernen Staates letztlich immer nur unter Einsatz des Lebens möglich. Wie die Menschen nun einmal sind, ist solcher Einsatz sehr selten. Wo er aber geleistet wird, ist er ein umso wertvolleres Vorbild, als eben jene Massen- und Machttechnik des heutigen Staates die furchtbare Gefahr einer völligen Ertötung des Rechtsgewissens mit sich bringt. Immer müssen die jeweils Herrschenden ein Interesse daran haben, den von ihnen regierten Staat als den objektiven Ausdruck der sittlichen Vernunft zu rechtfertigen. „Die Auffassung der gesellschaftlichen Einrichtungen als objektive Vernunft würde die Funktion der Vernunft in der menschlichen Gesellschaft annullieren" (Hobhouse, Die metaphys. Staatsidee, deutsch 1924, S. 91). Die Rechtfertigung des Staates kann niemals darin bestehen, das Recht um jeden Preis mit der Macht zu harmonisieren. Denn jede Staatsmacht verdankt menschlichen-allzumenschlichen Willen ihre Erhaltung und Gestaltung. Es sind deshalb in ihr sowohl die höchsten sittlichen Kräfte wie auch stets ein erschreckendes Mass von Dummheit und Bosheit, von Niedertracht und Willkür wirksam.

3. Der Staat als organisierte Entscheidungs- und Wirkungseinheit

Von der Pfordten, Die Organisation, Wesen und politische Bedeutung 1917, Burckhardt, Die Organisation der Rechtsgemeinschaft 1927, O. Spann, Organisation i. Hdwb. d. StW.[4] VI, S. 766 ff., Kestner, Organisationszwang 1912, Hilferding, Organisationsmacht und Staatsgewalt, Neue Zeit, Bd. 32, II, S. 140 ff., Plenge, Drei Vorlesungen über Organisationslehre 1919.

Der Staat als eine in der gesellschaftlichen Wirklichkeit tätige Einheit musste bisher von uns vorausgesetzt werden; nunmehr ist die wirkliche Existenz der staatlichen Einheit unter Beweis zu stellen. Von der herrschenden Lehre wird sie geleugnet und als blosse Abstraktion oder Fiktion behauptet, wobei es ohne zahlreiche Selbstwidersprüche nicht abgeht. Aber auch die Lehre, welche im Staat einen wirklichen Organismus sehen will, vermag seine Einheit in wissenschaftlicher Weise nicht sicherzustellen.

Die überwiegende Mehrzahl der gegenwärtigen Staatstheorien wird schon durch ihren wirklichkeitsfremden Individualismus und durch ihren naturalistischen Realitätsbegriff zu der Meinung verleitet, der Staat habe, abgesehen von seinen Organen, keinerlei Wirklichkeit, seine Einheit sei lediglich eine denkökonomische Abstraktion oder abbreviierende Fiktion (vgl. Heller, Souveränität, S. 59 ff.). Infolge der undialektischen Subjekt-Objekt-Antithese muss dieser objektivierenden wissenschaftlichen Betrachtung aber nicht nur die Einheit des Staates, sondern auch die des menschlichen Individuums unwirklich und als ein blosser

Wechsel von Zuständen erscheinen, der nur durch „eine in uns sich vollziehende Synthese" zu einer Einheit zusammengefasst wird, ohne dass wir behaupten können, dass sie „in gleicher Weise auch real, d. h. ausser uns existiere" (Jellinek, Staatslehre S. 171). Erst recht kann die spezifisch geisteswissenschaftliche Methode Smends die wirkliche Einheit des Staates nicht glaubhaft machen; seine Auffassung des Staates als „Einheitsgefüge der Sinneslebnisse" (a. O. S. 13) könnte allenfalls eine Ideenlehre des Staates, niemals aber eine Staatslehre fundieren. In folgerichtiger Fortführung der herrschenden Prämissen gelangt Kelsen schliesslich zu seiner Staatslehre, welche Staat nur noch als Bezeichnung für die Einheit einer durchaus wirklichkeitstranszendenten Rechtsordnung kennt.

Das Widerspiel der individualistischen Funktionalisierung der staatlichen Einheit, die organisch-universalistische Staatslehre, vermag aber eine wirklichkeitswissenschaftliche Lösung des Problems vor allem deshalb nicht zu geben, weil sie es nicht gestattet, die Wirklichkeit der staatlichen Einheit als menschliche Wirksamkeit zu begreifen (vgl. oben S. 97 f.). Unsre Aufgabe ist es, den Staat nachzuweisen als ein wirkliches einheitliches Aktzentrum innerhalb der Vielheit wirklicher und selbständiger, sei es einzelmenschlicher oder kollektiver Aktzentren.

Es ist nicht möglich, den Staat als Einheit dadurch wirklichkeitswissenschaftlich zu erkennen, dass man ihn als die wirkliche Funktion eines einheitlichen, in allen Gebietsbewohnern lebendigen Volkswillens, als Einheit des Bewusstseins, des Gefühles, der Interessen oder des Willens behauptet. Indem unsre Staatstheoretiker nicht davon lassen können, die volonté générale als eine Transsubstantiation der volonté de tous auszugeben, lassen sie sich nur allzu leicht davon überzeugen, dass die Einheit eines solchen „Willensverbandes" nichts als eine Fiktion sei. Den Staat als die Einheit eines wirklichen Organismus mit Recht leugnend, glaubt man — mit Unrecht — ihn auch als wirkliche Organisationseinheit leugnen zu müssen. Mit der nötigen Klarheit gestellt, lautet also das Problem: wie ist der Staat als Einheit in der Vielheit zu begreifen, ohne ihn als ein selbstständiges, von den ihn bewirkenden Menschen losgelöstes Wesen zu behaupten und ohne ihn als blosse Fiktion zu erklären? Mit andern Worten: wie ist der Staat als vielheitlich bewirkt und doch einheitlich wirkend zu verstehen? Es wäre schon viel damit gewonnen, wollte man zugeben, dass das Problem der wirklichen Einheit in der Vielheit der bewirkenden Menschen sich nicht nur beim Staate, sondern bei ausnahmslos allen Organisationen einstellt. Gewiss ist es richtig, dass der Staat mehr ist als die „Summe" der ihn bildenden Einzelnen. Genau das Gleiche gilt aber auch für eine organisierte Feuerlöschaktion; auch ihr Effekt ist etwas gänzlich andres wie die Summe der beteiligten Einzelleistungen im nichtorganisierten Zustand.

In der Tat ist uns die staatliche Einheit weder als „organische" noch als fingierte, sondern als organisierte menschliche Wirkungseinheit von bestimmter Art gegeben. Das Gesetz der Organisation ist das grundlegendste Bildungsgesetz des Staates (vgl. oben, S. 88 ff.). Seine Einheit ist die wirkliche Einheit eines Handlungsgefüges, dessen Existenz als menschliches Zusammenwirken durch das bewusst auf die wirksame Einheitsbildung gerichtete Handeln von besonderen „Organen" ermöglicht wird. Alle vitalen und triebmässigen Bindungen, alle massenpsychologischen und nachahmenden Verbindungen, alle geographischen, völkischen, ökonomischen und auch rechtlichen Vereinigungen, alle Gemeinsamkeiten der Natur und Geschichte, alle sachlichen und funktionellen „Integrationsfaktoren" sind für das Entstehen und Bestehen der staatlichen Einheit gewiss von der allergrössten Bedeutung. Will man aber das eigenständige Gesetz des Staates erkennen, so muss man sowohl die einheitsfördernde wie die einheitshemmende Funktion aller dieser Umstände in Betracht ziehen (vgl. Heller, Hdwb. d. Soziologie, S. 614). Die relative Homogenität kann zwar eine der Ursachen für die Einheit des Staates bilden; sie kann aber auch umgekehrt die Wirkung der staatlichen Einheit sein. Niemals aber ergibt die relative natürliche oder kultürliche Einheitlichkeit der Gebietsbewohner an sich schon die Einheit des Staates. Diese ist letztlich immer nur als das Ergebnis bewusster menschlicher Tat, bewusster Einheitsbildung, als Organisation zu begreifen.

Unsre Zeit, der offenbar der mangelnden Lebensnähe ihrer Theorie wegen das Bewusstsein nicht selten zum leben- und gemeinschaftsgefährdenden Verhängnis wird, wünscht sich auch in der Sphäre des Staatlichen von der bewussten Tat weg in eine Art bewusster Unbewusstheit. Infolge eines begreiflichen Ressentiments gegen gewisse Auswüchse der Organisation glaubt man das organisatorische Handeln als ein bloss technisch-utilitarisches und nicht genügend heroisches Verhalten mit Würde und Wert des Staates nicht vereinbaren zu können. Die grossen Staatsmänner aller Zeiten wussten es allerdings besser.

Nachdem Plenge den Gedanken einer allzu „allgemeinen" Organisationslehre aufgeworfen hatte, war es ein Verdienst O. Spanns, das in der Staatslehre arg vernachlässigte Problem der Organisation aufgegriffen und nachdrücklich auch das Schöpferische des organisierenden Handelns betont zu haben (vgl. auch Waldecker, Staatslehre S. 80 ff.). Spanns organisch-universalistische Auffassung der Organisation ist allerdings schon deshalb unannehmbar, weil sie die entscheidenden Unterschiede zwischen Organismus und Organisation verwischt. Es hat wenig Sinn, etwa die Absatzorganisation eines Eisenkartells als ein wirkliches Ganzes zu bezeichnen und von ihr zu behaupten, sie bestehe nicht aus Mitgliedern, sondern gliedere sich in Teilganze aus. Sicherlich dürfen richtigerweise die Bestandteile nicht schon

vor der Organisation als fertig vorgestellt, d. h. auch wenn als unorganisierte so gedacht werden, wie sie dann im organisierten Zustand wirklich sind. Noch viel weniger darf man aber den universalistischen Fehler begehen, zuerst die Organisation als Ganzes zu setzen und dann ihre Mitglieder sich erst ausgliedern zu lassen. Die Einseitigkeiten sowohl des Individualismus wie des Universalismus werden vermieden, indem man die Organisation als Gestalt begreift. Es schliesst dann jede Aussage über die Bestandteile oder Momente der Organisation den organisierten Gestaltzusammenhang bereits ein und umgekehrt (vgl. oben, S. 63 ff.).

Organisieren heisst ein Handeln, das auf Veranlassung und Verwirklichung solcher Handlungen (Unterlassungen) gerichtet ist, die für die gegenwärtige und ständig sich erneuernde Existenz eines geordneten Handlungsgefüges (Organisation) notwendig sind. Der phänomenologische Befund ergibt drei sich gegenseitig fordernde „Elemente" einer jeden Organisation: 1. ein auf das gegenseitige Verhalten eingestelltes, gesellschaftliches Handeln einer Mehrzahl von Menschen, deren Zusammenwirken 2. an einer regelgeforderten Ordnung sich regelmässig orientiert, deren Setzung und Sicherung 3. besondere Organe wahrnehmen. Jede entschluss- und handlungsfähige Gruppe, jede kollektive Akteinheit ist ein organisiertes, durch Organe bewusst zur Einheit der Entscheidung und Wirkung geordnetes Handlungsgefüge. Wie weit die organisierten Mitglieder zugleich selbst Organe sind, hängt von der mehr oder weniger genossenschaftlichen, bzw. herrschaftlichen Struktur der Organisation ab. Jedenfalls beruht jede umfassende Organisation, namentlich aber der Staat immer auf gesellschaftlicher Arbeitsteilung. Das Staat genannte Handlungsgefüge hat sich vor allem dadurch verselbständigt, dass die besonderen Staatsaufgaben besonderen Organträgern überwiesen wurden.

Dadurch, dass Mitglieder und Organe auf Grund einer Ordnung zu einem einheitlichen Effekt zusammenwirken, kommt die wirkliche Einheit der Organisation als Wirkungseinheit zustande. Nunmehr ist ein vielheitlich bewirktes, aber einheitlich wirkendes Aktzentrum entstanden, dessen Wirkungen — unabhängig von allen Normen — weder der Summe der Mitglieder allein, noch den Organen für sich, am allerwenigsten aber der isolierten Ordnung zugerechnet werden können. Der Staat so wenig wie irgendeine andre Organisation „zerfällt" in Regierte und Regierende; denn nur in ihrer wirksamen Verbundenheit durch eine Ordnung bewirken beide das, was nicht nur dem Aussenstehenden, sondern ihnen selbst als eine Wirkungseinheit entgegentritt. Sich diese Wirkungseinheit als ein selbstständiges, von den sie bewirkenden Menschen losgelöstes Wesen vorzustellen, ist unmöglich und überflüssig. Sie als blosse Fiktion oder Abstraktion zu bezeichnen und zu bestreiten, dass sie ein wirkliches Aktzentrum sei, dessen Aktionen weder den Mitgliedern noch den Organen

für sich, sondern eben nur der Organisation als Ganzheit zugerechnet werden können, heisst das Wesen der gesellschaftlichen Macht verkennen (vgl. unten, S. 238).

Dass die organisierte Wirkungsmacht niemals identisch ist mit der Summe der einzelnen Machtquanten, über welche die Mitglieder oder gar die Organe als Individuen ausserhalb der Organisation verfügen, ist eine auf dem Gebiet des Ökonomischen altbekannte, in der politischen Theorie aber niemals entsprechend verwertete Tatsache. Die organisatorisch bewirkte Wirkungseinheit bedeutet in der Regel eine Potenzierung der Einzelkräfte. Der potenzierte Leistungseffekt ist allerdings kein notwendiger, weil in jeder Organisation auch Gegenwirkungen gegen die Gesamtwirkung vorhanden sind, und jede Organisation auch eine Hemmung und Schwächung nicht selten grade für die stärksten Kräfte darstellt. Regelmässig wird es aber zutreffen, dass die Organisation ein planmässiges Zusammenwirken von Menschen und Einrichtungen ist „zwecks Steigerung der Wirkungskraft menschlicher Anstrengungen" (Schultze, i. Hdwb. d. Arbeitswiss., hg. v. Giese II, 1930, S. 3460). Diese Steigerung des Leistungseffektes durch Organisation geht über die blosse Addition der Einzelleistungen weit hinaus. Die Überlegenheit des organisierten über das nichtorganisierte menschliche Vermögen wird begründet nicht durch die blosse Kumulierung, sondern durch die einheitlich-planmässige Aktualisierung der verbundenen Anstrengungen. Zur kombinierten Aktion, zu einer von allen einzelnen Beteiligten unterscheidbaren, die Summe der einzelnen Wirkungskräfte übersteigenden Wirkungseinheit wird die Organisation nicht schon dadurch, dass eine Anzahl von Menschen ihre wirtschaftlichen oder sonstigen Leistungen irgendwie zusammenhäufen. Erst indem die körperlichen oder geistigen Leistungen, welche aus dem persönlichen Leistungsvermögen der Einzelnen zugunsten der Organisationsmacht nach einer planmässig geordneten Arbeitszerlegung und Arbeitsverbindung ausgeschieden und durch besondere Organe in einheitlich entschiedener Richtung zu einem einheitlichen Leistungs- und Wirkungszusammenhang aktualisiert werden, entsteht je nachdem eine wirtschaftliche, militärische oder politische Machteinheit. Gerade für den ausserhalb der Organisation stehenden Dritten ist nunmehr eine entschluss- und handlungsfähige Wirkungseinheit entstanden, deren Leistungseffekt er weder kausal noch normativ, weder quantitativ noch qualitativ, weder ökonomisch noch konventionell-politisch, noch juristisch einem einzelnen Element der Organisation zurechnen kann. Aber auch den in der Organisation Stehenden tritt die von ihnen mitgeschaffene Machteinheit als ein selbständiges Aktzentrum entgegen. Weder die Ordnung, noch die Organe, noch die Mitglieder für sich dürfen deshalb in irgendwelcher Hinsicht mit der durch das Zusammenwirken aller drei Bestandteile entstehenden Organisation gleichgesetzt werden.

Jede Organisation ist ein einheitliches, mit ihren Bestandteilen nicht zu identifizierendes Aktzentrum nur deshalb, weil die in ihr verbundenen Leistungen durch mindestens ein Organ einheitlich aktualisiert werden; eben deshalb ist die aktuelle Einheit der Organisation im Nebeneinander der mitwirkenden Vielheit primär begründet in der Einheit des Organs. Ein rasch vorübergehendes Handlungsgefüge, z.B. eine plötzlich von mehreren unternommene Rettungsaktion erhält ihre Einheit in der Zeit nicht durch die Einheit einer dauernden Ordnung, sondern durch die Einheit des Organs, das die gemeinsame Aktion der in jedem Augenblick wechselnden Situation entsprechend anpasst. Mittelbar einheitbildend wirkt das organisierende Handeln dadurch, dass es für die Mittel des Zusammenwirkens und für dessen Vermittlung Sorge trägt. Es muss die Veranstaltungen treffen und die Hilfsmittel, wie Nahrung, Kleidung, Gebäude, Waffen, Geld usw. bereitstellen, die zur Verwirklichung des einheitbildenden Verhaltens erforderlich sind. Mit dieser, im weitesten Sinn ökonomischen Tätigkeit ist aber keineswegs das Organisieren erschöpft. Weil die das Ganze konstituierenden Verhaltungsweisen vor der Organisation weder in der nötigen Quantität noch Qualität vorhanden sind, müssen sie vom organisierenden Handeln grossenteils erst hervorgerufen, vorbereitet und zur Einheit der Aktion erst hingelenkt und verbunden werden. Für diese Einheit stiftenden und der organisierten menschlichen Aktion Ziele sowie Wege weisenden Aufgaben des organisierenden Handelns hat das Organ die schöpferischen Eigenschaften des Führers nötig.

Die potentielle Einheit der Organisation, ihre Beständigkeit als wirkliche Akteinheit im Nacheinander aller Beteiligten wird allerdings erst durch die Einheit ihrer regelgeforderten Ordnung begründet. Namentlich wird durch die Einheit der objektivierten Ordnung in der Zeit auch bei Wechsel aller Beteiligten ein Überlieferungszusammenhang geschaffen, der die Sicherheit einer regelmässigen Wiederkehr des einheitbildenden Verhaltens und damit die Sicherheit der Dauer des Handlungsgefüges bedeutend erhöht. Die Tatsache aber, dass jede Organisation zu ihrer Verstetigung einer objektivierten Ordnung bedarf, widerlegt in keiner Weise die Feststellung, dass die Organisation als Handlungsgefüge ihre wirkliche, nämlich aktuelle Einheit in nichts anderem besitzt als in dem durch Organe einheitlich aktualisierten Zusammenwirken der Beteiligten. Die Einheit der objektivierten Ordnung ist die ideelle Einheit eines normativen Sinnzusammenhanges, die Einheit der Organisation ist die wirkliche Einheit eines bewirkten Wirkungszusammenhanges. Ohne die objektivierte Ordnung in ihrer Eigenschaft als konkrete Anordnung des einheitbildenden Handelns ist sicherlich keine dauernde Organisation, geschweige denn das Handlungsgefüge Staat möglich. Es ist aber nur die Einheit der Anordnung, welche die Einheit, ebenso wie die von ihr vorausgesetzte Entschiedenheit und Wirksamkeit der Ordnung

ermöglicht. Die für das Verhältnis von Staat und Recht gemachten Feststellungen (vgl. oben, S. 189 ff.) gelten mutatis mutandis allgemein für das Verhältnis von Organisation und Ordnung. Sobald man unter „Ordnung" eine tatsächliche Rangordnung von normativen Sollenssätzen versteht, kann man allerdings den Staat wie jede andre Organisation als eine Ordnungseinheit bezeichnen. Die Verwechslung der Ordnung als Normzusammenhang mit der Ordnung als aktuellem Wirkungszusammenhang sollte aber ebenso unmöglich sein, wie die Verwechslung der Akten als schriftliche Aufzeichnungen mit den darin aufgezeichneten wirklichen Willensakten. Die Organisation als dauerndes Handlungsgefüge hat ein Sinngefüge „Ordnung", sie ist aber kein solches, sondern eine tatsächliche Ordnung.

Der Staat wie jede andre Organisation kann unmittelbar nur Handlungen, nicht Gesinnungen, in die Umwelt eingreifende und von ihr zu ergreifende Willensakte, nicht innere Willensüberzeugungen organisieren. Schon aus diesem Grunde darf die Einheit des Staates nicht als Willenseinheit misskannt, wohl aber muss sie als wirkliche Akteinheit erkannt werden. Zwar darf die Erkenntnis, dass jede umfassende Organisation und namentlich der eine Vielheit wesentlicher Gegensätze zusammenfassende Staat keine Einheit inhaltlich gleicher oder parallel laufender Willensmeinungen darstellt, nicht dahin ausgelegt werden, dass irgendeine Organisation auf eine sie tragende Willensgemeinschaft verzichten könnte. Im Gegenteil! Niemals kann es eine Organisation, nie einen Staat geben ohne einen wirksamen, wenn auch keineswegs allgemeinen Gemeinschaftswillen. Wie jede andre muss auch die staatliche Organisation sogar dauernd darauf bedacht sein, eine sie fundierende Willens- und Wertgemeinschaft durch Veranstaltungen aller Art, namentlich durch Einwirkungen auf die Schule und auf die öffentliche Meinungsbildung, mittelbar zu erhalten, auszubreiten und neu zu schaffen. Seiner Selbsterhaltung wegen ist der Staat dazu gezwungen, auch ein System von mittelbaren Willensvereinheitlichungen immer von neuem hervorzubringen. Wäre uns die Staatseinheit tatsächlich nur „durch die Rechtswissenschaft" gegeben (Kelsen, Staatsbegriff S. 8), so wäre sie als Wirklichkeit allerdings unbegreiflich. Auch die in der Rechtsordnung gegebene, interindividuelle normative Verbindung in Wirklichkeit unverbundener Einzelwillen kann zur Erklärung der Staatsexistenz nicht zureichen. Die Willensvereinheitlichung, durch die der in den Einzelnen wirksame Gemeinwille entsteht, vollzieht sich vor allem als ein intraindividueller Vorgang der Einordnung und Anpassung in jedem Einzelnen, den das gesellschaftliche Zusammenleben in jedem Augenblick erzwingt und den die Erziehung unendlicher Generationen zu dem habituellen Zustand eines mehr oder minder klaren und festen Wir-Bewusstseins geformt hat. Mag der Arbeiter die Zoll- und Steuergesetze, die militärischen Normen oder sonst

etwas im Staate bekämpfen, solange er sie in Kauf nimmt, weil er etwa die sozialpolitische Gesetzgebung, das Arbeitsrecht usw. des gleichen Staates will, ist der Wille zum konkreten Staat in diesem Arbeiter ganz ebenso gesichert wie umgekehrt im Unternehmer, wenn er die Staatsform, die Sozialgesetzgebung usw. in Kauf nimmt, weil sein Privateigentum und die ihm genehme Zollpolitik garantiert ist. Mag der eine den Militärdienst verweigern, der andre Steuern hinterziehen, der dritte sogar morden; solange nicht nur die andern zur Einheit zusammenwirken, sondern die Normbrecher im nächsten Augenblick selbst auf den Schutz des Staates rechnen und ihn damit nicht nur theoretisch anerkennen, sondern in der Regel zu seiner Konstituierung das eine oder andre selbst beitragen, ist der notwendige Ausgleich innerhalb der Individuen vollzogen. In diesem Sinne ist der konkrete Wille zum Staat regelmässig in den meisten, wenn auch nicht in allen Individuen ebenso wie im organisierten Ganzen wirklich, weil in beiden wirkend (vgl. Heller, a. O. S. 86 ff.).

Ohne diese intraindividuelle Willenseinigung, die zwar keinen juristischen Vertrag, wohl aber ein psychologisch wirkliches Sich-Vertragen darstellt, ist keine Organisation möglich. Mit ihr allein kann aber die staatliche Organisation nicht wirklich werden. Die bis in die Antike zurückreichende Soziologie des Naturrechts wollte die Entstehung des Staates nicht nur rechtfertigen, sondern auch erklären durch einen Vereinigungsvertrag, der in seiner ausgebildeten Form sowohl als Gesellschafts- wie als Unterwerfungsvertrag angesehen wurde (vgl. Jellinek, Staatslehre S. 201 ff.). Darin kam die richtige Erkenntnis zum Ausdruck, dass die Einheit der staatlichen Organisation nicht als blosse Willenseinigung, sondern vor allem als Einheit der Herrschaft zu begreifen ist. In der Tat ist es in ausnahmslos allen Organisationen eine ununterbrochene Stufenfolge von Übergängen, welche von der spontanen Zustimmung und freiwilligen Leistung über die durch den „Zwang der gesellschaftlichen Verhältnisse" sich vollziehende intraindividuelle Einordnung bis zu der Einordnung kraft herrschaftlicher Anordnung führt, welche zuletzt, namentlich beim tätig Widerstrebenden, sowie beim Willensunfähigen nicht mehr Willensvereinheitlichung, sondern kraft physischen Zwanges nur noch interindividuelle Vereinheitlichung des äusseren Verhaltens ist.

Von einer Konstituierung der organisatorischen Einheit nur durch den wirklichen psychologischen Willen aller liesse sich allein bei einstimmig beschliessenden Organisationen reden. Die Unzulänglichkeit solcher Gebilde, ihre rudimentäre Ausbildung und konstitutionelle Schwäche zeigen am besten diejenigen völkerrechtlichen Organisationen, die ausschliesslich auf Unanimität beruhen. Dagegen enthält schon jeder Mehrheitsbeschluss eines Vereins ein herrschaftliches Moment und zwingt uns dazu, die Majorität als herrschendes Organ, die Organisation aber nicht

ausschliesslich als Willenseinheit anzusehen. Welchen Umfang der Organisationszwang durchaus privater Organisationen annehmen kann, zeigt die Wirksamkeit der grossen Wirtschaftsorganisationen der Gegenwart. Durch Boykott, Materialsperre, Kreditentziehung, Preisunterbietung, Verrufserklärung auf der Unternehmerseite, durch Streik gegen die Einstellung Nichtorganisierter bei den Arbeitnehmern vermögen Kartelle, Trusts und Gewerkschaften ihre Herrschaft auch dem energisch Widerstrebenden aufzuzwingen und kraft ihrer ökonomischen Zwangsmittel nicht selten eine die Staatsgewalt geradezu aushöhlende Macht zu üben.

Kann schon die Einheit einer solchen Organisation niemals als wirkliche Willenseinheit verstanden werden, so gilt das erst recht nicht für den Staat. Die im soziologischen, nicht rechtlichen Sinne dazu „ermächtigten" Organe können in beiden Fällen durchaus gemeinverbindliche Entscheidungen treffen und ihre Befolgung dadurch sichern, dass sie gegen Widerstrebende die gesamte Wirkungsmacht der Organisation einheitlich aktualisieren. Diese Organisationen sind also zwar keine Willenseinheiten, trotzdem aber wirkliche Entscheidungs- und Wirkungseinheiten.

Durchaus falsch wäre es also, die staatliche Organisation auf Zwang, jene ökonomischen Organisationen aber auf Zustimmung zurückzuführen. Lässt sich doch in beiden Fällen die ganze Skala von Zustimmung bis Zwang als Motive des einheitbildenden Verhaltens nachweisen. Lediglich durch die Art des Zwanges, sowie durch die spezifische Gebietsbezogenheit der Herrschaft ist die staatliche von jeder andern Organisationsgewalt unterschieden. Die von den „ermächtigten" staatlichen Organen getroffenen Entscheidungen haben Gemeinverbindlichkeit nicht bloss für die juristischen Mitglieder der staatlichen Organisation, sondern in der Hauptsache für alle Gebietsbewohner. Dieser Eigenschaft wegen wird der Staat im Gegensatz zu allen Personalverbänden als Gebietsherrschaftsverband bezeichnet.

Von andern Gebietsherrschaftsverbänden ist der Staat durch seinen Charakter als souveräne Entscheidungs- und Wirkungseinheit unterschieden. Er ist allen andern Machteinheiten auf seinem Territorium dadurch überlegen, dass die „ermächtigten" staatlichen Organe mit regelmässigem Erfolg den Anspruch auf die ausschliesslich ihnen vorbehaltene Anwendung physischer Zwangsgewalt zu erheben vermögen und dadurch in der Lage sind, ihre Entscheidungen gegen Widerstrebende gegebenenfalls mit der gesamten, einheitlich aktualisierten physischen Zwangsgewalt der staatlichen Organisation durchzusetzen. Sobald der staatlichen Entscheidungs- und Wirkungseinheit der Anspruch auf souveräne Selbstbehauptung durch die Tat bestritten wird, gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder wird die bestreitende Machteinheit zwangsweise eingeordnet oder sie wird selbst Organ der staatlichen Organisationsgewalt. Dieser Eigenschaft wegen wird der Staat als souveräner Gebietsherrschaftsverband bezeichnet.

Genus proximum des Staates ist somit die Organisation, das zur Einheit der Entscheidung und Wirkung planmässig organisierte Handlungsgefüge. Differentia specifica allen andern Organisationen gegenüber ist seine Eigenschaft der souveränen Gebietsherrschaft. Durch die Souveränität und Gebietsbezogenheit der Staatsgewalt empfangen alle Elemente der Staatsorganisation ihren spezifischen Charakter. Souverän kann der Staat nur sein, weil er seiner Ordnung gegenüber allen andern gesellschaftlichen Ordnungen eine besondere Geltung zu verschaffen, d. h. weil er die Menschen, welche ihn durch ihre Akte verwirklichen, in ganz anderer Weise zu ergreifen vermag als die sonstigen Organisationen.

Die wissenschaftliche Darstellung der staatlichen Einheit darf diese mit keinem ihrer Elemente gleichsetzen. Der Staat ist keine Normordnung; er ist auch nicht das „Volk"; er besteht nicht aus Menschen, sondern aus menschlichen Leistungen. Jeder Mensch gehört, er mag sich noch so vollständig selbst einem „totalen" Staat hingeben, stets einer Mehrzahl von Organisationen, sei es kirchlicher, politischer, wirtschaftlicher oder sonstiger Art an, die ihn zwar in verschiedener Stärke und oft auch in verschiedenen Schichten seiner Persönlichkeit beanspruchen, die er aber alle durch von ihm ausgeschiedene Einzelleistungen verwirklicht. Schliesslich darf der Staat auch nicht gleichgesetzt werden mit den seine Entscheidungs- und Wirkungseinheit aktualisierenden Organen. Seit altersher sind es die sich besonders realistisch gebenden Staatstheorien, welche den Staat auf die sinnlich wahrnehmbaren obrigkeitlichen Personen reduzieren, ihn also mit den herrschenden Organen identifizieren wollen (vgl. Jellinek, Staatslehre S. 145 ff.). Wie ihr genaues Gegenstück, die Lehre vom Staat als Volk, so verkennt auch die Herrschertheorie die Tatsache, dass jede herrschaftliche Organisation nur als Einheit von ermächtigten Herrschern und ermächtigenden Beherrschten wirklich wird. Denn erst die Gefolgschaft macht den Führer, erst der Gehorsam den Herrscher. Die staatliche Organisation ist deshalb der von den Beteiligten ständig erneuerte status, in welchem sich Organisierende und Organisierte zueinander befinden. Die wirkliche Einheit des Staates kommt nur dadurch zustande, dass eine Regierung über die vereinigten, zur staatlichen Selbstbehauptung erforderlichen Leistungen einheitlich verfügt.

Wenn also die Ordnung, das Volk, das Gebiet und die Organe des Staates analysiert werden, so darf nie vergessen werden, dass diese Elemente des Staates ihre Wahrheit und Wirklichkeit nur in gegenseitiger Bezogenheit aufeinander besitzen.

4. Die Staatsgewalt

A. Die Staatsgewalt als politische Wirkungseinheit

Lehmann, Das Kollektivbewusstsein, 1928, Wieser, Das Gesetz der Macht 1926, Kelsen, Der jurist. und soziolog. Staatsbegriff, Wolff, Juristische Person und Staatsperson, 1933, Heller, Die Souveränität, 1927.

Wenn wir nunmehr den Staat als eine wirkliche Einheit bezeichnen, so heisst das: der Staat ist wie jede Organisation zunächst ein wirklicher Leistungszusammenhang, als dessen Ergebnis uns die Staatsgewalt nicht etwa als bloss vorgestellte, sondern als kausal wirkende Einheit entgegen tritt. Wie jede Organisation ist der Staat eine vielheitlich bewirkte, aber einheitlich wirkende Macht, deren Wirkungen weder den Organen allein, noch der verbindenden Ordnung für sich und nicht einmal allen aktuell Beteiligten zugerechnet werden können. Auf die Einheit der den Leitungszusammenhang regelnden Ordnung kann die wirkliche Einheit des Staates nicht zurückgeführt werden. Es ist selbstverständlich, dass Kelsen und seine Schule, welche diese Behauptung vertreten, zu einer Entwirklichung des Staates gelangen müssen, die Staatsgewalt als Seinsfaktum bestreiten und nur noch als „Sollgeltung" des Rechts kennen (Kelsen, Staatslehre S. 97). Denn diese Sollordnung ist nur in und durch die Beteiligten wirklich und wirksam. Sobald wir sie uns aus ihnen hinaus und ihnen als ideelle Normordnung entgegentretend denken, gelangen wir bestenfalls zu einer bloss vorgestellten, niemals aber zu einer wirklichen Ordnungseinheit.

Im Wesen aller gesellschaftlichen Macht liegt es, dass die Staatsgewalt als Wirkungseinheit weder auf die Leistungen der Machthaber, noch auf die der Machtunterworfenen zurückgeführt werden kann. Dass die vielheitlichen Leistungen der Machtunterworfenen schliesslich eine Wirkungseinheit bewirken, lässt sich nur dadurch erklären, dass ihre kumulierten Leistungen von einem Machthaber einheitlich aktualisiert werden. Dass aber der Machthaber überhaupt Macht hat, lässt sich wiederum nur durch die Leistungen der Machtunterworfenen erklären. Es ist von entscheidender Wichtigkeit, dass die Staatsgewalt als Wirkungseinheit nur durch das Zusammenwirken aller Beteiligten kausal zu erklären und eben deshalb — völlig unabhängig von allen Normen — auch nur diesem Zusammenwirken zuzurechnen ist. Als Beteiligte dürfen nicht nur diejenigen gelten, welche sie aktuell im Innenverhältnis bewirken. Muss doch die Staatsgewalt, die immer nur ist, indem sie wird, auch als mitbewirkt durch die vergangenen Generationen angesehen werden. Ausserdem stellt diese objektive Wirkungseinheit, was meist übersehen wird, sich stets auch als das Produkt der von aussen auf die Organisation wirkenden Kräfte dar.

Zweierlei ist also zur klaren Erkenntnis der Staatsgewalt als einer vielheitlich bewirkten Wirkungseinheit notwendig: sie darf nicht als ein von den Bewirkenden losgelöstes, ausserhalb ihrer existierendes Fabelwesen vorgestellt und muss dennoch von allen sie bewirkenden Einzelleistungen deutlich unterschieden werden. Die Staatsgewalt ist nicht nur irgend ein vorgestellter Beziehungspunkt für innerpsychische Orientierungen der Beteiligten (so z. B. Waldecker, S. 80 ff., 215 ff.), sondern wird von allen Beteiligten als eine neue Wirkungseinheit erlebt, und die Wissenschaft kann gar nicht anders, als die objektive Richtigkeit dieses Erlebnisses zu bestätigen. Sie muss feststellen, dass die Staatsgewalt mehr oder auch weniger, jedenfalls aber etwas anderes ist als die Summe der entsprechenden Einzelleistungen (vgl. oben, S. 232). Sie darf die Einheit der Staatsgewalt auch deshalb nicht als blosse Summenbezeichnung für die Vielheit der sie Bewirkenden ansehen, weil die Beteiligten nur mit bestimmten Leistungen an ihrer Bewirkung teilnehmen und von ihr, selbst im totalsten Staate, nur mit bestimmten Seiten ihrer Totalität ergriffen werden. So wenig wie irgend eine andere Organisation besteht der Staat aus „Menschen", wenn auch der Staat regelmässig nur durch umfassendere und gewaltigere Leistungen konstituiert wird, als sie die meisten anderen Organisationen erfordern. Das gleiche Individuum bewirkt durch seine Leistungen nicht nur den Staat, sondern eine grosse Zahl anderer Organisationen, die dem Staate gegenüber als kirchliche, ökonomische, politische und sonstige Wirkungseinheiten ihr Eigenleben führen. Ebenso wie beim Staat werden die zugunsten der sonstigen Wirkungseinheiten ausgeschiedenen Einzelleistungen durch die betreffenden Organisationen in ganz verschiedener Weise kumuliert und aktiviert. Und ebenso wie beim Staate treten diese Organisationsmächte nicht nur nach aussen, sondern auch nach innen, d. h. den sie Bewirkenden als objektive, von ihnen deutlich unterschiedene, aber von ihnen nicht loslösbare Wirkungseinheiten entgegen.

So, wie sie wirkt, ist die Staatsgewalt, gleich allen anderen organisierten Wirkungseinheiten, von keinem der Bewirkenden gewollt. Sie ist keiner Einheit des Willens, der Interessen, des Bewusstseins usw. zurechenbar. Alle diese Einheiten umfassen, soweit sie überhaupt psychologische Wirklichkeiten sind, immer nur bestimmte Gruppen innerhalb der Staatsorganisation, niemals aber alle sie Bewirkenden. Die objektive Wirkung der Staatsgewalt kann weder den Machtunterworfenen allein, noch irgendeinem Machthaber, und sei er auch der unumschränkteste Diktator, zugerechnet werden. Immer verdankt sie ihr Entstehen und Bestehen erst dem Zusammenwirken beider. Der Machthaber hat Macht *im* Staate, er besitzt aber niemals die Macht *des* Staates.

Die quantitative Analyse der Staatsgewalt muss also immer ein kausales Zusammenwirken „aller" ergeben. Die in der Staatslehre so viel missbrauchte Allheit muss hier ausnahmsweise wörtlich

verstanden werden, denn die Staatsgewalt ist weder die Summe noch die einfache Potenzierung der einbezogenen Einzelkräfte, sondern die Resultante aller politisch relevanten Wirkungen und Gegenwirkungen im Aussen- und Innenverhältnis. In groben Zügen wird man bei diesem Zusammenwirken drei Gruppen zu unterscheiden haben, welche selbstverständlich nicht als statische, sondern als dynamisch wechselnde Grössen gedacht werden müssen: Den die Staatsgewalt positiv bewirkenden Machtkern, die ihn unterstützenden Mitläufer und die negativ beteiligten Widerstrebenden.

Die verbreitetsten Irrtümer des Staatsdenkens gehen darauf zurück, dass jener, die Staatsgewalt positiv bewirkende Machtkern mit dem Staate selber verwechselt wird. Von der gewiss richtigen Tatsache, dass der Staat auf solchem Machtkern beruht, wird der falsche Schluss gezogen, dass dieser Machtkern der Staat „ist". Dieser Trugschluss liegt allen den verkehrten Auffassungen zugrunde, welche den Staat mit seiner Regierung und die Regierungsgewalt mit der Staatsgewalt verwechseln. Als objektive Wirkungseinheit ist aber die Staatsgewalt weder als die Gewalt des Machtkerns, noch als diese zusammen mit der Macht der Mitläufer zu erklären. Mag sein, dass man zu der Zeit, als das Wort lo stato in der oberitalienischen Renaissance aufkam, darunter nur die „Herrschenden und ihren Anhang" verstand (Burckhardt, Kultur der Renaissance, 1860, S. 2. A. 2.). Im politischen Kampf ist ein solcher pars-pro-toto-Begriff des Staates immer wieder verwandt worden. Immer wieder hat die in der Macht befindliche Regierung ihre Gegner fälschlich als „Staatsfeinde" diskreditiert. In besonders krasser Weise hat der Marxismus den Staat mit der jeweils herrschenden Klasse identifiziert (vgl. Heller, Die politischen Ideenkreise S. 127 f.). Die Wissenschaft muss solchen Staatsbegriff ablehnen, weil sie in der objektiven Wirkungseinheit der Staatsgewalt die Resultante aller von aussen und innen wirkenden Kräfte, einschliesslich der Widerstrebenden zu erkennen hat. Der Machtkern hat Macht im Staate, er hat aber nicht die Macht des Staates.

Allerdings ist die Existenz einer Staatsgewalt undenkbar ohne die politische Solidarität eines Machtkerns; aber erst dadurch, dass der Machtkern seine eigene Wert- und Willensgemeinschaft gegen die Mitläufer und Widerstrebenden durch Überredung oder Zwang durchsetzt, entsteht die Staatsgewalt. Selbst in der rohesten Gewaltherrschaft ist aber diese Staatsgewalt nicht allein durch den Machtkern, sondern durch alle innenpolitischen und aussenpolitischen Kräfteverhältnisse mitbestimmt. Mindestens ein Selbstbetrug ist es, wenn man sich und anderen mit Hegelschem Staatsidealismus einzureden versucht, dass diese Staatsgewalt der Ausdruck eines allgemeinen Staatsbewusstseins, eines gemeinsamen Staatswillens oder eines gemeinsamen Interesses sei, so dass jeder Angehörige des Staaates in der Staatsgewalt

sein „wahres" Selbst wiederzuerkennen habe. Solche Solidarität einer Staatsvolks-„Gemeinschaft" hat es nie gegeben und kann es der notwendig antagonistischen Struktur der Gesellschaft wegen niemals geben. Was hier als angebliche Wert- und Willensgemeinschaft des Staates in seiner Ganzheit behauptet wird, gilt allein von der Solidarität der Gruppe, die den Machtkern des Staates bildet. Sie ist eine annähernd homogene Gemeinschaft, welche unter annähernd gleichen Natur- und Kulturbedingungen lebt, annähernd den gleichen politischen Ideen anhängt und teilweise auch gemeinsame Interessen besitzt.

Von diesem Machtkern samt seinem Anhang bis zum Staat und seiner Staatsgewalt ist aber in jedem Falle noch ein sehr weiter Weg. Nicht nur, weil in den Leistungszusammenhang Staat „alle" Beteiligten einbezogen werden müssen, sondern schon deshalb, weil der Staat ein gesellschaftlicher Leistungszusammenhang und die Staatsgewalt eine organisierte Wirkungseinheit ist. Erst der systematische Zusammenhang von gesellschaftwirksamen Handlungen, erst die organisatorische Zusammenfassung und Gliederung von Akten, die in den gesellschaftlichen Ursach-Wirkungszusammenhang eingreifen, und nicht die Wert- und Willensgemeinschaft als solche, geschweige denn irgendwelche Natur- und Kulturgemeinsamkeiten erzeugen Staat und Staatsgewalt.

Erst dadurch, dass auf Grund einer Ordnung politische, militärische, ökonomische und sonstige Leistungen innerhalb des gesellschaftlichen Lebens bewirkt und organisatorisch zusammengefasst werden, sodann als objektive politische Wirkungseinheit auf das gesellschaftliche Leben zurückwirken, kann eine von allen Beteiligten bewirkte, trotzdem von ihnen zu unterscheidende und ihnen objektiv-wirklich entgegentretende Staatsgewalt erklärt werden. Am anschaulichsten und deshalb am wenigsten bestritten ist die aussenpolitische Wirkungseinheit des Staates. Merkwürdigerweise meinen manche Schriftsteller, sie könnten die Staatsgewalt als Wirkungseinheit nach aussen zugeben und zu gleicher Zeit ihre wirkliche Existenz nach innen bestreiten. Sie vergessen den soziologischen Grundsatz „nemo plus potestatis transferre potest quam ipse habet". Die Staatsorganisation kann nur dann und soweit eine Machteinheit nach aussen betätigen, wenn und insoweit sie sie im Inneren gesammelt hat. Tatsächlich ist auch z. B. der Staat als Gesetzgeber das Musterbeispiel einer vielheitlich bewirkten, aber einheitlich wirkenden Macht, die weder dem Gesetzgeber, noch dem Gesetzunterworfenen, sondern ausschliesslich dem Zusammenwirken beider kausal zugerechnet werden kann. Dass die Einheit der Staatsgewalt ihren Ausdruck findet in der Einheit der militärischen Gewalt, ist unmittelbar einleuchtend.

Besonders interessant ist aber die Staatsgewalt als ökonomische Wirkungseinheit. Hier erkennt sogar die reine Rechtslehre eine

reale, nicht nur ideelle Einheit des Staates und definiert sie unzulänglich genug als „den von einem zentralen, aus rechtlich geregelten Einnahmequellen gespeisten Fonds in Funktion gehaltenen Organkomplex" (Merkl, Allg. Verwaltungsrecht S. 295). In der Tat stellt das Staatsvermögen als Zweckvermögen mit politischer Funktion eine „selbständige" ökonomische Wirkungseinheit dar, von der niemand bezweifelt, dass sie nicht metaphysisch, sondern menschlich-vielheitlich bewirkt und doch einheitlich wirkend ist. Dieses Vermögen ist selbständig, weil es wirtschaftlich vom Vermögen aller Beteiligten unterschieden werden muss. Die ökonomischen Wirkungen der Staatsgewalt gehen unmittelbar zu Gunsten oder zu Lasten dieser gesonderten Vermögenseinheit. Auch ökonomisch kann diese Wirtschaftseinheit weder den Machthabern noch den Machtunterworfenen zugerechnet werden, ebensowenig kann sie von den diese Einheit Bewirkenden losgelöst werden.

B. Staatsgewalt als politische Entscheidungseinheit

Das sehr bedeutende und vielverkannte Verhältnis von Staatsgewalt und Recht lässt sich zunächst allgemein dahin kennzeichnen, dass jede politische Macht ihrem Sinne nach die durch staatliche Organe gesetzte und gesicherte Rechtsform anstrebt. Sie muss diese Tendenz haben, weil im modernen Staat das Recht regelmässig sowohl die technisch, wie die geistig-sittlich notwendige Erscheinungsform jeder dauernd sich bewährenden politischen Macht darstellt. Es ist die technisch (nicht immer politisch) vollkommenste Form der politischen Herrschaft, weil es durchschnittlich und auf die Dauer die präziseste und praktikabelste Orientierung und Ordnung des politischen Handelns, d. h. die sicherste Berechnung und Zurechnung des die Staatsgewalt konstituierenden und aktivierenden Verhaltens ermöglicht. Seine Präzision und Praktibilität beruht eben darauf, dass die Rechtssetzung und die Rechtsdurchsetzung (im Gegensatz zu Sitte, Konvention, Völkerrecht) der Staatsgewalt übertragen ist, welche für diese Zwecke einen besonderen Apparat unterhält, der sich regelmässig als die mächtigste Entscheidungs- und Wirkungseinheit auf dem Staatsgebiet bewährt. Indem diese Machteinheit ausdrücklich anordnet, wer als Machthaber und wer als Machtunterworfener zu „gelten" hat, auf welche und auf wessen Leistungen gerechnet und welche Akte der Staatsgewalt wem zugerechnet werden „sollen", indem sie ausserdem organisatorische Veranstaltungen trifft, welche dafür sorgen, dass diesem Sollen regelmässig ein Sein entspricht, ermöglicht sie erst innerhalb der dauernd fliessenden Machtsituationen eine Orientierung und Organisation und damit eine Verfestigung der labilen Herrschaftssituation zu einer stabilen Herrschaftslage. Auf Grund dieser gesollten, mit dem politischen Sein

aber nicht immer übereinstimmenden „Rechtssätze" wird z. B. statt der oft unbeantwortbaren Frage: Wer übt die entscheidende Staatsgewalt wirklich aus, der Autokrat oder sein Minister, sein Bankier, sein Kammerdiener oder seine Maitresse? die Frage präzise und praktikabel gestellt und beantwortet: Wem steht die Staatsgewalt rechtlich zu?

Schon aus diesen technischen Gründen ist also Staatsgewalt immer legale, d. h. rechtlich organisierte politische Macht. Ein Komplex von systematisch zur Machteinheit organisierten gesellschaftlichen Beziehungen wird zu einem Komplex von systematisch zur Ordnungseinheit geordneten Rechtsbeziehungen, — abgeleitet von der positiven Verfassung. Ihrer gesellschaftlichen Funktion wegen muss aber jede Staatsgewalt nicht nur nach rechtstechnischer Legalität streben, sondern sie muss ihrer Selbsterhaltung wegen auch auf eine sittliche Rechtfertigung ihrer positiven Rechts- oder Konventionalnormen bedacht sein, d. h. nach Legitimität streben. Der machtschaffende Charakter der Legitimität wurde oben erwähnt. Eine Staatsgewalt ist umso gefestigter, je grösser die freiwillige Anerkennung ist, welche ihren ethischen Rechtsgrundsätzen und den durch sie legitimierten positiven Rechtssätzen von ihren Machtstützen gezollt wird. Autorität hat überhaupt nur eine Staatsgewalt, der man die Berechtigung ihrer Macht zuerkennt. Ihre Autorität gründet sich nur insofern auf ihre Legalität, als diese durch Legitimität fundiert ist. Die Legitimierung der Staatsgewalt kann entweder auf Tradition zurückgehen, so dass ihr Ansehen als durch Herkommen geweiht gilt, oder auf den Glauben an die besondere Begabung oder Begnadung, also auf der höchstpersönlichen Autorität des Machthabers beruhen, oder aber darin begründet sein, dass man im Machthaber den Repräsentanten bestimmter religiöser, ethisch-politischer oder sonstiger Werte anerkennt. Nur eine Staatsgewalt, welche bei den politisch relevanten Machtstützen in diesem Sinne Autorität besitzt, kann als gesichert gelten.

Von allen Gewaltideologen wird diese Machtbildung durch Recht verkannt, während alle pazifistischen Ideologen umgekehrt die Rechtsbildung durch Macht nicht erkennen wollen. Da es eine absolut homogene Rechtsgemeinschaft in der klassengespaltenen, aber auch in einer wirtschaftssolidaren Gesellschaft nicht geben kann, weil sie das Aufhören aller (nicht nur der ökonomischen) Unterschiede zwischen den Individuen bedeuten würde, so bedarf das menschliche Zusammenleben stets einer das positive Recht setzenden und es gegen Widerstrebende durchsetzenden Staatsgewalt. Die Geschichte zeigt uns aber täglich Beispiele für die „normative Kraft des Faktischen", durch welche es einer zunächst bloss tatsächlichen und sogar als ungerecht empfundenen Macht gelingt, sich allmählich den Glauben an ihre Berechtigung zu erwerben.

Die Erkenntnis der Rechtstechnik als staatlicher Machttechnik

führt vom Staate als existentieller Machteinheit zum Staate als Ordnungseinheit. In dieser Eigenschaft kommt ihm das Prädikat der Souveränität zu; diese besteht in der sowohl rechtlichen, aber auch wirklichen Fähigkeit, jeden, die Einheit des gebietsgesellschaftlichen Zusammenwirkens alterierenden Konflikt, gegebenenfalls sogar gegen das positive Recht endgültig und wirksam entscheiden und die Entscheidung jedermann, nicht nur den Mitgliedern des Staates, sondern grundsätzlich allen Gebietsbewohnern auferlegen zu können. Die Souveränität setzt demnach ein willens- und handlungsfähiges Rechtssubjekt voraus, das sich regelmässig gegen alle andern organisierten und nichtorganisierten Gewalten auf ihrem Gebiete durchsetzen, d. h. also sowohl oberste wie ausschliessliche Gebietsordnungsgewalt sein muss. Der Staat ist die regelmässig mächtigste Organisation auf seinem Gebiete. Als verfassungsgebende Gewalt wie als Personifizierung der Staatsorganisation erscheint die technisch nicht zu beschränkende soziale Machteinheit des Staates als normbezogene Rechtspersönlichkeit. Souverän ist also die rechtssetzende, bzw. verfassunggebende Gewalt, das ist aber die Staatsorganisation als Ganzes. Nur sie ist Subjekt der in dem staatlichen Leistungszusammenhang kumulierten und aktualisierten Machtfülle, die die Behauptung gegen jede andere Gewalt innerhalb des Gebietes ermöglicht. Das gilt aber für den Staat wie für jede andere Organisation.

In jeder Organisation ist zu unterscheiden die Frage nach der objektiven Macht *der* Organisation von der nach der subjektiven Macht *über* die Organisation und der subjektiven Macht *in* der Organisation. Die Macht der Organisation ist die Wirkungsfähigkeit des Ganzen nach Mass und Inhalt als die durch die kombinierte Organisation aller Organisationsangehörigen nach innen und aussen betätigte Wirkung. Diese objektive Macht ist bis zu einem gewissen Grade (Kredit, Gehorsamschance) objektiv messbar, aber in keinem einzelnen Organisationsangehörigen lokalisierbar, so dass als Objekt nur das Ganze der Organisation angegeben werden kann. Dies ergibt sich zunächst aus dem Wesen der gesellschaftlichen Macht, die immer ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen Machthaber und Machtleistenden einerseits und anderen Machthabern andrerseits ist. Gesellschaftliche Macht hat der Machthaber nur, wenn er nicht bloss den Willen anderer Menschen motivieren, sondern wenn er ihn zu von ihm bestimmten, gesellschaftlich wirksamen Leistungen zu motivieren vermag. „Seine", des Machthabers gesellschaftliche Macht besteht in den Leistungen der Gehorchenden: oboedientia facit imperantem. Jede gesellschaftliche Macht nach innen ist eine zweiseitig bewirkte und niemals bloss eine dem Machthaber inhärierende, in ihm allein zu lokalisierende Eigenschaft. Deshalb ist die Lokalisierung irgendwelcher gesellschaftlicher, also stets durch kombinierte Leistungen bewirkter Macht in der Person

des Machthabers immer bereits gesellschaftliche Zurechnung.

Das Ganze der objektiven Organisationsmacht kann ferner auch deswegen in keinem Organisationsangehörigen lokalisiert werden, weil jede dauernde und jede grössere Organisation, eben um Macht zu haben, einer dauernden Macht-, das heisst aber Kompetenzverteilung zum Zwecke der Kombinierung der Leistungen, also einer Verteilung der Organisationsmacht auf verschiedene, wenn auch hierarchisch geordnete Machthaber bedarf. Da auch aus diesem Grunde die Wirkungsfähigkeit des Ganzen niemals zur freien Disposition eines einzigen Machthabers steht, da immer Bindungen des einen Machthabers durch andere bestehen und eine absolute gesellschaftliche Allmacht nicht existiert, deshalb kann die objektive Macht einer Organisation endgültig nur ihr selbst als Ganzem zugerechnet werden.

Die Frage nach der Macht über die Organisation ist die nach dem Träger der Organisationsmacht, nach der über das Sein und die Form dieser Organisation entscheidenden Gewalt. Träger der Organisation kann eine innerhalb dieser Organisation oder auch eine ausserhalb ihrer stehende Macht sein. Danach bestimmt sich die Eigenschaft der Organisation als eine sich selbst organisierende oder fremdorganisierte Macht, als „aktiver" oder „passiver" Verband. Die Frage nach dem Subjekt der Entscheidung über die grundsätzliche Verwendung und Verteilung der kumulierten Macht der Organisation bereitet erst da besondere Schwierigkeiten, wo diese Instanz der Organisation immanent ist, also in der sich selbst organisierenden Organisation. Es zeigt sich, dass es sich hier erst recht um eine Zurechnungsfrage handelt, wenn nicht nur nach demjenigen, der über das Sein und die Form eines sich selbst organisierenden Verbandes zu entscheiden vermag, sondern genauer nach demjenigen gefragt wird, in dessen Namen die aktuelle Organisationsmacht ausgeübt wird, nach dem Teil der objektiven Organisationsmacht — Mitglieder oder Vorstand, Kirchenvolk oder Fürst — der die Organisation trägt.

Der subjektiven Macht in der Organisation gilt die Frage nach der Hierarchie der die Macht aktuell Ausübenden. Ihr Subjekt sind die Personen, welche im konkreten Fall die Organisationsmacht anwenden, aktualisieren und die durch kumulierte Einzelleistungen entstandene Macht zu individueller Wirkung konkretisieren. Mit dem Subjekt der Macht in der Organisation kann der Träger der Organisation identisch sein. Die Macht in der Organisation wird gekennzeichnet durch die Überordnung des höheren über das niedere Organ in der Machthierarchie.

Dieser Unterscheidung entspricht die klare Trennung zwischen Subjekt und Träger der Souveränität. Souverän ist die Organisation, der die Macht über sich selbst immanent ist, die die Verwendung der Organisationsgewalt grundsätzlich selbst zu bestimmen in der Lage ist. So gibt es vor allem einen Staat nur da,

wo die Macht über die gebietsgesellschaftliche Organisation ihr selbst angehört, „eigenständig" ist, wo innerhalb der Organisation über ihr Sein und Sosein entschieden wird. Die Staatsgewalt ist souverän, d. h. sie ist auf ihrem Gebiete oberste, ausschliessliche, unwiderstehliche und eigenständige Macht. Staatssouveränität bedeutet also Souveränität der Staatsorganisation als oberste und ausschliessliche Gebietsordnungsgewalt. Der Staat als souveräne Gebietsorganisation ist oberster Normsetzer und hat das Monopol legitimer physischer Zwangsgewalt, der ultima ratio jeder Macht. Die Ausdrücke Volks- oder Fürstensouveränität bezeichnen dagegen nicht das Subjekt, sondern den Träger der Souveränität in der Staatsorganisation. Volk und Fürsten können zuweilen Träger und zugleich Organe der Staatsgewalt sein, dann kann man von einer Organsouveränität sprechen, die je nachdem Volks- oder Fürstensouveränitäts-Charakter haben kann.

Herrscher und Organe sind nicht Subjekt, sondern lediglich Träger der Souveränität, deren Wirklichkeit daher nicht etwa dadurch berührt wird, dass sie nicht einem Träger lokalisierbar ist. Ihr Wesen ist nicht in der Unabhängigkeit einer Repräsentationsinstanz, sondern in der Unwiderstehlichkeit der Staatsgewalt als solcher zu finden. Diese soziale Überlegenheit der Staatsgewalt erscheint als Souveränität in der Überordnung ihres höchsten Organs über alle anderen Organe. Die Gewalt des Staates ist, existentiell betrachtet, im Verhältnis zu anderen auf ihrem Gebiete befindlichen Gewalten eine höhere Gewalt, weil sie ihnen überlegen ist, nicht anders wie eine wirtschaftliche Organisation höher sein kann als andere. Höchste Gewalt ist sie aber als Souveränitätssubjekt, weil sie allen übrigen Gewalten auf ihrem Gebiete übergeordnet ist und die höchsten Rechtsnormen setzt. Die Souveränität des Staates ist demnach nichts anderes als die notwendige Konsequenz seiner gesellschaftlichen Funktion. Die Staatsgewalt muss dem Rechte nach die höchste und der Macht nach regelmässig die stärkste politische Gewalt auf ihrem Gebiete sein, sonst ist sie weder souverän noch Staatsgewalt.

C. Staatsgewalt und Staatsformen

Die Verteilungsart der Staatsgewalt bedingt die Staatsform. Das gilt zunächst für die beiden Grundformen des Staates. Die Demokratie ist ein Machtaufbau von unten nach oben; die Autokratie organisiert den Staat von oben nach unten. In der Demokratie gilt das Volkssouveränitätsprinzip: alle Staatsgewalt geht vom Volke aus; in der Autokratie das Prinzip der Herrschersouveränität: das Staatsoberhaupt vereinigt in sich alle Staatsgewalt. Nicht bei der Souveränität der staatlichen Wirkungseinheit, welche Volk und Herrschaft umfasst, wohl aber bei diesen Lokalisierungen der Souveränität im Volk oder im Herrscher

können und müssen sogar Recht und Wirklichkeit auseinandergehen. Denn jene Lokalisierungsprinzipien sind nur zu einem Teil Wirklichkeitsaussagen, zum andern Teil aber Sollensurteile, mit welchen die wirkliche Verteilung der Staatsgewalt nicht immer übereinstimmt. Das Recht der Demokratie rechnet — seiner Funktion als Orientierungs- und Berechnungsregel entsprechend — die Bildung der Staatsgewalt dem „Volke" zu, auch wenn das wählende Volk nur einen kleinen Teil der wirklichen Bevölkerung ausmacht und Einzelne im Volk z. B. durch ihre überlegene Wirtschaftsmacht den grössten Teil der Wählermacht aufwiegen. Aber auch in der Demokratie mit gleichen sozialen Chancen kann das Volk nur herrschen mittels einer Herrschaftsorganisation. Jede Organisation bedarf aber einer Autorität, und alle Machtausübung unterliegt dem Gesetz der kleinen Zahl; immer müssen diejenigen, welche die organisatorisch vereinigten Machtleistungen aktualisieren, über ein gewisses Mass von Entscheidungsfreiheit und damit von demokratisch nicht gebundener Macht verfügen. Das gilt für die Staatsorganisation ebenso wie für den Machtaufbau der politischen Parteien, welche in der Demokratie die Willenskundgebungen der Wähler organisieren. In den Parteien konzentriert ein sehr enger Führerring zusammen mit der Parteibürokratie die Macht umso leichter in seiner Hand, je grösser und verwickelter die Organisation und je geringer das politische Sachverständnis und Interesse der Wähler ist. Erst recht macht die in ihrem Umfang ständig wachsende und sich komplizierende Staatsverwaltung in allen ihren Zweigen ein fachlich vorgebildetes und sachlich eingearbeitetes Berufsbeamtentum erforderlich, dessen Sachverstand und Routine besonders dann einen nicht geringen Teil der juristisch im Volk lokalisierten Staatsgewalt absorbiert, wenn die ständige Bürokratie wechselnden parlamentarischen Mehrheiten und einer wechselnden politischen Führung gegenübersteht.

Trotz aller dieser Einschränkungen und Verfälschungen bedeutet die juristische Lokalisierung der Souveränität im Volke durchaus keine blosse Fiktion, sondern eine politische Wirklichkeit, welche allerdings nur dann in ihrer Bedeutung erfasst wird, wenn man die Volkssouveränität richtig versteht als ein polemisches Prinzip der politischen Machtverteilung im Gegensatz zum Prinzip der Herrschersouveränität. Dass dieses Prinzip im politischen Leben nicht rein verwirklicht wird, kann nur den Doktrinarismus enttäuschen. Umgekehrt kann nur Unkenntnis oder Demagogie bestreiten, dass die Volkssouveränität ein Strukturprinzip der wirklichen politischen Machtverteilung ausdrückt. Denn immer bleibt es eine Tatsache, dass im Gegensatz zur Autokratie grössere oder kleinere Kreise des demokratischen Staatsvolkes über eine wirksame politische Macht verfügen, die vor allem bei der Bestellung, Abberufung und Kontrolle der politischen Führer praktisch wird. Vor allem bleibt es eine politische Wirk-

lichkeit von der grössten praktischen Bedeutung, dass die demokratische Rechtsstaatsorganisation mit ihrer Gewaltenteilung und Grundrechtgarantie die politische Macht der Führung durch Verfassungsrechtsätze wirksam beschränkt und ausnahmslos allen Angehörigen des Staatsvolkes ein in der Wirklichkeit allerdings sehr verschiedenes Mass von „Freiheiten", d. h. von gesellschaftlicher und politischer Macht sichert.

Demgegenüber ist die Verteilung der Staatsgewalt in der Autokratie eine dem Grundsatz und der Wirklichkeit nach völlig andere. Hier soll alle Staatsgewalt vom Autokraten ausgehen; er allein soll alle politische relevanten Entscheidungen treffen. Es liegt auf der Hand, dass dieses juristische Zurechnungsprinzip nicht weniger, sondern eher noch mehr von der politischen Wirklichkeit abweichen muss als das Volkssouveränitätsprinzip. Denn nur ein allwissender und allmächtiger Autokrat könnte die verwickelte Mammutorganisation des heutigen Staates mit seinen verwickelten internationalen Abhängigkeiten in völliger Entschlussfreiheit lenken. Praktisch muss auch der absolute Monarch und erst recht der moderne Diktator seine Macht weitgehend teilen, vor allem mit seiner Bürokratie und seinen übrigen Herrschaftsorganen, mit nationalen und internationalen kirchlichen, ökonomischen und sonstigen Machtgruppen, in erster Linie aber mit der privilegierten Klasse, in der Diktatur also mit dem Führerring der Diktaturpartei, welche die ihn tragende Machtsäule organisiert. Trotzdem darf man nicht leugnen, dass das Lokalisierungsprinzip der Herrschersouveränität eine der Demokratie und dem Rechtsstaat völlig unbekannte Konzentration der Staatsgewalt in der Hand des Autokraten darstellt. Dass alle Rechtsgrenzen der diktatorischen Staatsgewalt beseitigt sind, heisst selbstverständlich nicht, dass der Diktator Allmacht besitzt, ja nicht einmal, dass alle Gewalt in seiner Person wirklich vereinigt wird. Wohl aber heisst es, dass seine Macht ihre Grenzen nur noch an den tatsächlichen Machtverhältnissen der Gesellschaft findet. Weil aber der Diktaturapparat mit Hilfe der im letzten Jahrhundert ins Ungeheuerliche entwickelten Technik der physischen und psychischen Massenbeherrschung von Tank, Flugzeug und Gas, von Presse, Kino, Radio und Schule, sowie vor allem durch den Druck auf den Magen vervollkommnet werden kann, vermag der Leiter des Diktaturapparates die Monopolisierung der Staatsgewalt in einem ungeahnten Masse durchzuführen.

5. Die Staatsverfassung

A. Die politische Verfassung als gesellschaftliche Wirklichkeit

Kornfeld, Soziale Machtverhältnisse 1911, Ehrlich, Grundlegung der Soziologie des Rechts 1913/1919, Wolff, Grundlehre des Sollens 1924, Burckhardt, Organisation der Rechtsgemeinschaft 1927, Jahrreiss, Berechenbarkeit und Recht 1927, Schmitt, Verfassungslehre 1928, Schindler, Verfassungsrecht und soziale Struktur 1932.

Unter Organisation verstehen wir die konkrete Gestaltung des Zusammenwirkens durch Über-, Unter- und Nebenordnung der beteiligten Einzelnen und Gruppen im Ganzen. Die Verfassung eines Staates deckt sich mit seiner Organisation insofern, als diese die durch bewusste menschliche Tätigkeit hervorgebrachte Verfassung und nur sie bezeichnet. Beide bedeuten die Gestalt oder Struktur eines durch menschliche Willensakte sich ständig erneuernden politischen Seinszustandes. Vermöge dieser konkreten menschlichen Tätigkeitsform wird der Staat zur geordneten Wirkungseinheit, besitzt er überhaupt erst Existenz. Mit der bestimmten Art des In-Ordnung- und In-Form-Seins der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist eben das konkrete Dasein und Sosein des Staates erst gegeben. Von dieser „wirklichen" Verfassung, die zu jeder Zeit jedes Land gehabt hat, sagt Lassalle in seinem bekannten Vortrag „Über Verfassungswesen" (1862), sie sei nicht die geschriebene Verfassung oder das Blatt Papier, sondern die in einem Lande bestehenden tatsächlichen Machtverhältnisse; im damaligen Preussen zählt er als Stücke der wirklichen Verfassung auf: das Staatsoberhaupt, die Armee, die Justiz und Verwaltung, den einflussreichen Adel, die Börse, die Bankiers und Industriellen, schliesslich auch das allgemeine Bewusstsein und in alleräussersten Fällen die Kleinbürger und Arbeiter.

Die tatsächlichen Machtverhältnisse sind aber ständig in Bewegung und verändern sich in jedem Augenblick. Trotzdem bilden sie kein Chaos, sondern ergeben als Organisation und Verfassung die Einheit und Ordnung des Staates. Jede menschliche Organisation besteht, indem sie immer von neuem entsteht. Sie hat ihre aktuelle Wirklichkeit in der augenblicklichen Wirksamkeit des zur einheitlichen Aktion geordneten Verhaltens der Beteiligten. Ihre potentielle Wirklichkeit wird ausgedrückt durch die relativ berechenbare Wahrscheinlichkeit eines in der Zukunft in ähnlicher Weise wiederkehrenden Zusammenwirkens der Beteiligten. Die aktuelle und künftig in gleicher Weise erwartete Gestaltung des Zusammenwirkens, durch welche sich die Einheit und Ordnung der Organisation immer von neuem bildet, nennen wir eine Verfassung im Sinne der Wirklichkeitswissenschaft.

Die Erkenntnis von Staat und Verfassung darf zwar den Prozesscharakter ihres Gegenstandes niemals vergessen (vgl. oben,

S. 45). Noch weniger darf sie aber übersehen, dass eine Verfassung nur insoweit erkennbar wird, als sie sich in und trotz der Dynamik dauernd wechselnder Integrationsprozesse mit relativer Statik behauptet. Die Staatsverfassung ist deshalb nicht in erster Linie Prozess, sondern Produkt, nicht Tätigkeit, sondern Tätigkeitsform; sie ist eine offene Gestalt, durch die das Leben hindurch geht, Leben in Form und Form aus Leben. Wie in der transponierten Melodie an der Summe der „Elemente" nichts gleichgeblieben ist und die Melodie dennoch als identisch erkannt wird (vgl. oben, S. 63), so wird die Verfassung im Nacheinander und Nebeneinander der wechselnden Mitwirkenden als unterscheidbare Einheit erkannt.

Ihre Dauer im Wechsel der Zeiten und Beteiligten hat die Verfassung durch die Wahrscheinlichkeit der künftigen Wiederkehr eines ihr entsprechenden menschlichen Verhaltens. Diese Wahrscheinlichkeit beruht einerseits auf einer bloss tatsächlichen, andrerseits auf einer auch normierten Normalität des verfassungsgemässen Handelns der Beteiligten. Danach lassen sich in jeder Staatsverfassung die nicht normierte, innerhalb der normierten die ausserrechtlich und die rechtlich normierte Verfassung als Teilinhalte der politischen Gesamtverfassung unterscheiden. Die durch das bewusst gesetzte und gesicherte Recht normierte ist die organisierte Verfassung.

So wenig Dynamik und Statik, so wenig dürfen Normalität und Normativität, Sein und Sollen im Begriff der Verfassung völlig getrennt gedacht werden. Jede politische Verfassung ist nur als normgeformtes Sein zu begreifen. Als politischer Seinszustand, als die konkrete Ordnung und Form, ist die Verfassung nur dadurch möglich, dass die Beteiligten ihr einmal erreichtes oder künftig neu zu gestaltendes In-Ordnung- und In-Form-Sein als ein gesolltes Sein festhalten und neu oder anders aktualisieren; sei es, dass die der Verfassung entsprechende Tätigkeitsform ihnen durch Eingewöhnung zur zweiten Natur, zur kaum noch als Normforderung bewussten habituellen Geformtheit ihres eigenen Seins geworden ist, sei es, dass sie ihr Verhalten mehr oder minder bewusst durch autonome oder heteronome Normen motivieren lassen.

Der Staat kann aber weder ausschliesslich als Gesellschaft, noch ausschliesslich als Gemeinschaft begriffen werden. (vgl. oben, S. 90 ff.) Sein entscheidendes Bildungsgesetz ist zwar die Organisation; denn durch sie wird nicht nur sein gesellschaftlicher Wirkungswert ausserordentlich gesteigert, sondern ohne sie hat er überhaupt keine Existenz. Andrerseits ist er aber niemals als blosses Produkt der organisierenden Technik gleich der Aktiengesellschaft zu verstehen; immer ist der Einzelne freiwillig oder unfreiwillig dem Staate mit lebenswichtigen Schichten seines ganzen Wesens eingeordnet. Die Organisation der Aktiengesellschaft kann von der persönlichen Eigenart ihrer Aktionäre völlig

unabhängig sein. Die Staatsorganisation dagegen greift tief in das persönliche Leben des Menschen ein, formt also sein Wesen, wie auch das Wesen seiner Angehörigen auf seine Organisation bestimmend einwirkt. Deshalb nennen wir den Staat eine organisierte Lebensform, für deren Verfassung nicht nur das normierte und rechtlich organisierte, sondern auch das nichtnormierte, gleichwohl aber normalisierte Verhalten der Beteiligten kennzeichnend ist. Die Normalität eines Verhaltens bedeutet seine Übereinstimmung mit einer auf Durchschnittsbeobachtung in gewissen Zeiträumen beruhenden Berechnungsregel. Alle wirklich geltenden gesellschaftlichen Ordnungen bestehen in gewissen Erwartungschancen der Beteiligten, welchen der Schluss zu Grunde liegt: weil dieser Mensch oder diese Gruppe unter diesen Umständen auf die Dauer und im Durchschnitt sich auf diese Weise regelmässig verhalten haben, deshalb darf man — trotz aller Ausnahmen von der Regel — dennoch regelmässig darauf rechnen und sich gewöhnlich darauf verlassen, dass sie sich künftig unter den gleichen Umständen auf die gleiche Weise verhalten werden. Ohne die bewusste oder unbewusste Anwendung solcher Berechnungsregeln ist menschliches Zusammenleben und erst recht Zusammenwirken völlig unmöglich. Alle Eigenschaften, welche wir von Individuen oder Gruppen aussagen, gehen auf derartige Berechnungsmassstäbe zurück, in welchen ein Normalverhalten ausgedrückt wird, auf das wir von Seiten der betreffenden Menschen zählen zu können glauben. Mit Hilfe solcher Typenbildung, die z. B. die Eigenschaften des ökonomischen und des politischen Menschen, des Deutschen, des Franzosen, des Arbeiters, des Unternehmers, des Konservativen, des Revolutionärs usw. unterscheidet, formulieren wir bestimmte Erwartungschancen, durch die uns erst ein geordnetes Handeln ermöglicht wird (vgl. Spranger, Lebensformen). Ohne dass sich die Beteiligten dessen bewusst zu sein brauchen, sind es namentlich alle die natürlich-gemeinsamen Motivationen, wie Boden, Blut, massenpsychische Ansteckung, Nachahmung, ferner die gemeinsam erlebte Geschichte und Kultur, welche auf die Dauer und im Durchschnitt eine rein empirische Normalität des Verhaltens verursachen und damit den nichtnormierten Unterbau der Staatsverfassung ausmachen.

Diese Natur- und Kulturfaktoren haben zwar für die Staatsverfassung eine sehr grosse, sowohl konstruktive wie destruktive Bedeutung; immer aber bleibt die nichtnormierte Verfassung nur ein Teilinhalt der Gesamtverfassung. Stets muss die Normalität durch die Normativität verstärkt und ergänzt werden, muss zur empirischen Berechnungsregel noch die wertende Beurteilungsnorm hinzutreten. Die Vorstellung von der Normativität, d. h. von der Vorbildlichkeit oder Verbindlichkeit eines mit bestimmten positiven Wertmassstäben übereinstimmenden Handelns hat für die Staatsverfassung die unermessliche Bedeutung, dass sie die

Wahrscheinlichkeit eines verfassungsgemässen Handelns der gegenwärtig oder zukünftig Beteiligten nicht nur bedeutend erhöht, sondern in vielen Fällen überhaupt erst ermöglicht. Die Entwicklung der Normalität zur Normativität, welche auf ein psychisches Trägheitsgesetz zurückgehen dürfte, wird oft und mit Recht, zumeist aber ganz einseitig betont. Denn neben dieser normativen Kraft des faktisch Normalen (Jellinek, Staatslehre S. 337 ff.) kommt der normalisierenden Kraft des Normativen eine durchaus eigene und sehr grosse Bedeutung zu. Es ist der Ausdruck einer durchaus wirklichkeitsfremden Volksgeistromantik, wenn die Behauptung aufgestellt wird, alles Recht in einem Volke sei „ursprünglich nichts als faktische Übung" (Jellinek, a. O. S. 339). In Wirklichkeit erhebt sich auf dem Unterbau der nichtnormierten Verfassung, von diesem Unterbau wesentlich mitbestimmt, die normgeformte Verfassung, für die neben Herkommen und Übung die selbständige, sehr oft gegen die Tradition entscheidende Führung und Satzung ihre eigenartige Rolle spielt.

Die normierte Verfassung besteht in einer rechtlich oder ausserrechtlich, durch Sitte, Sittlichkeit, Religion, Takt, Mode, usw. normierten Normalität des Verhaltens. Die rechtlichen wie ausserrechtlichen Verfassungsnormen sind aber sowohl empirische Berechnungsregeln, wie ausserdem auch positive Bewertungsmassstäbe des Handelns. Wird doch, ohne dass die Normalität zur Normativität würde, mit statistisch berechenbarer Regelmässigkeit auch gestohlen und gemordet (vgl. Jahrreiss, S. 16 ff.). Positiv bewertet und damit zu einer Normativität wird nur eine solche Normalität, von der geglaubt wird, sie sei eine empirische Regel des tatsächlichen Bestandes, eine Existenzbedingung, sei es der Menschheit überhaupt, sei es dieser bestimmten Menschengruppe.

Die wirkliche Staatsverfassung kennt zwar eine Normalität ohne Normativität, nicht aber umgekehrt eine normative Geltung ohne Normalität. Denn alles geltende Recht ist eine „regelmässige Wirklichkeit" (W. Jellinek, Gesetz, Gesetzesanwendung usw. 1913, S. 23), und alle geltenden Verfassungsnormen gelten als empirische Regeln des tatsächlichen Bestandes der staatlichen Organisation. Es eignet ihnen eine normative Normalität. Als praktische Bewertungsregeln gelten sie nur soweit und solange, als sie zugleich Berechnungsmasstäbe für menschliches Handeln sind. Die Trennung von Seins- und Sollensgesetzen kann also in der üblichen Schärfe nicht aufrechterhalten werden (vgl. Kornfeld, S. 15 f., Jahrreiss S. 4 f.). Unrichtig ist die Behauptung, es sei „der Sinn der Naturgesetze, dass sich die Dinge tatsächlich so verhalten, wie es die Gesetze aussagen — während der Sinn der Rechtsnormen nicht ist, dass sich die Menschen tatsächlich so verhalten, wie es die Normen statuieren, sondern, dass sich die Menschen so verhalten sollen". Diese Auffassung Kelsens benimmt den Normen gerade ihren Sinn des Seinsollens und

kann von ihm auch garnicht durchgeführt werden; muss er doch im nächsten Satze selbst die Bedeutung hervorheben, die dem Moment der „gewöhnlichen Befolgung" für die Positivität, d. h. aber für die Geltung und Existenz der Rechtsnormen zukommt. Dem entgegengesetzten Irrtum verfällt C. Schmitt, der die Normativität durchgängig unterschätzt und in einen falschen Gegensatz bringt zur Existentialität, so dass er die Verfassung nur als „Entscheidung", nicht als Norm zu begreifen vermag (vgl. oben, S. 194 f., Heller, Souveränität S. 69). Es gibt keine politische Verfassung, die eben als Seinszustand nicht normgeformtes Sein, d. h. aber neben einer bloss normalen auch eine normierte Tätigkeitsform wäre.

Für die Existenz der Staatsverfassung kommt unter allen andern gesellschaftlichen Normen denjenigen eine besondere Bedeutung zu, die als Recht bezeichnet und von den Staatsorganen in Worte gefasst, autoritativ mit dem Anspruch auf Gemeinverbindlichkeit verkündet und durchgesetzt werden. Sie sind dem Inhalt nach oft nichts andres als empirische Regeln des Handelns, die von den staatlichen Organen aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit bloss abstrahiert, formuliert und in gewissem Sinne systematisiert wurden. Sehr oft treten sie aber als ein dem gesellschaftlichen Sein entgegengesetztes Wollen und Sollen, als eine der bisherigen gesellschaftlichen Ordnung neue Anordnung entgegen. Eben in dieser planmässig-bewussten Beeinflussung der politischen Verfassung durch eine herrschaftliche Normsetzung, in diesem Versuch einer gebietsuniversalen Normalisierung durch zentrale Normierung liegt das Wesen des modernen Staates.

Es entsteht damit als das Grundproblem aller Rechts- und Staatssoziologie die Frage nach dem Verhältnis von Normalität und Normativität in der Staatsverfassung. Historisch ist es die Frage nach den Ursachen der gesteigerten Normalisierung durch herrschaftliche Normierung und damit die Frage nach der Entstehung des modernen Staates überhaupt. Systematisch ist das Problem zu beantworten, wie Normalität und Normativität sich einerseits ergänzen, andrerseits widersprechen können. Einer besonderen Untersuchung bedarf die Frage nach den Ursachen der Verselbständigung der Normativität gegenüber der Normalität.

Die Steigerung der Normalität durch Steigerung der planmässig-herrschaftlichen Normativität in den modernen Staatsverfassungen hat den engsten Zusammenhang mit der Notwendigkeit, durch bewusste Normsetzung eine immer umfassendere Normalität und Berechenbarkeit der gesellschaftlichen Beziehungen planmässig zu erzeugen. Wachsende Kultur ist immer bedingt durch wachsende Arbeitsteilung und damit durch ein Wachsen der wechselseitigen Abhängigkeit örtlich auseinanderliegender Gesellschaftsgruppen, die durch die Arbeitsteilung gezwungen werden, in einen engeren Verkehr miteinander zu treten. Durch die Stei-

gerung der Arbeitsteilung und des Verkehrs wird ein entsprechend grösseres Mass von Verkehrssicherheit notwendig, die im Ganzen identisch ist mit dem, was der Jurist Rechtssicherheit nennt. Verkehrssicherheit und Rechtssicherheit erfordern eine erhöhte Planmässigkeit und Berechenbarkeit der gesellschaftlichen Beziehungen. Diese erhöhte und umfassendere Rationalität lässt sich, sobald das örtlich begrenzte Herkommen nicht mehr zulangt, nur dadurch erreichen, dass die gesellschaftlichen, namentlich die politischen, ökonomischen und militärischen Beziehungen in einem sachlich und territorial wachsendem Masse einer einheitlichen Ordnung unterstellt, d. h. von einem Gebietsmittelpunkt planmässig normiert und dadurch normalisiert werden. Das vorläufige Endergebnis dieses formalen gesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses ist der heutige Staat, der Rechtspflege und Zwangsvollstreckung mit Hilfe seines Beamtenstabes einheitlich organisiert und die Gesetzgebung, namentlich durch die geschriebenen Verfassungen sowie durch die grossen Kodifikationen des 17. bis 19. Jahrhunderts, zentralisiert hat.

Die so entstandene Staatsverfassung bildet ein Ganzes, in dem Normalität und Normativität, sowie rechtliche und ausserrechtliche Normativität im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung zueinander stehen. Auf der normalisierenden Kraft der gesellschaftlichen Normen beruht vor allem die zeitliche und persönliche Verstetigung und Verallgemeinerung der Normalität und damit zugleich die Verstetigung der Verfassung (vgl. oben, S. 194). Sie wird erreicht durch die Verpflichtungskraft, welche die Norm auf alle Beteiligten, nicht nur auf die Beherrschten, sondern in gewissem Umfang auch auf die Herrschenden ausübt. Jede gesellschaftliche Norm strebt nach Allgemeingültigkeit. Sie will, mindestens innerhalb bestimmter gesellschaftlicher Gruppen, für alle gleichartigen, wenn auch zeitlich und räumlich auseinanderliegenden Fälle gelten — Ungleichheit würde ihrem Sinn als Norm widersprechen, wäre Willkür (vgl. Leibholz, Gleichheit vor dem Gesetz 1925). Es entspricht der allgemeinen Parallelität von Sein und Sollen, von Normalität und Normativität, dass diese Gleichheitsforderung nicht nur dem Ideal der Gerechtigkeit, sondern auch dem Postulat der Berechenbarkeit der gesellschaftlichen Beziehungen entspricht. Eine Forderung der Gerechtigkeit und der Berechenbarkeit ist es, dass die Norm den nebeneinander und namentlich auch den nacheinander handelnden Normadressaten relativ objektiviert und entpersönlicht entgegentritt, wodurch die Kontinuität der Verfassung, die als persönliche Entscheidung unbegreiflich ist, erst ermöglicht wird. Eine Kontinuität der Verfassung und ein politischer Status wird erst damit geschaffen, dass auch die Normsetzer sich an gewisse normativ objektivierte Entscheidungen ihrer Vorgänger gebunden erachten. Erst durch das normative Element wird eine augenblickliche und völlig unberechenbare Herrschaftssituation zu einer kontinuierlichen und

berechenbaren Herrschaftslage normalisiert, d. h. aber in eine den Augenblick überdauernde Verfassung gebracht.

Ohne die Stetigkeit der gesellschaftlichen Normen gibt es keine Stetigkeit des Gesellschaftszustandes, gibt es keine Verfassung. Gewiss ist es ein besonderes Problem, wie die Stetigkeit der Normen sich vereinbaren lässt mit dem dauernden Wandel der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es kann aber nur als Ausdruck eines völligen Unverständnisses der politischen und juristischen Bedeutung des normativen Verfassungselementes bezeichnet werden, wenn C. Schmitt die kühne Behauptung aufstellt, alles Recht sei „Situationsrecht". Eine gewisse Normalität ist gewiss die dauernde Voraussetzung der Normativität, und zweifellos gibt es keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre (Schmitt, Polit. Theologie S. 13). Die Geltung einer Norm setzt denjenigen normalen Allgemeinzustand voraus, für den sie berechnet ist, und ein völlig unberechenbarer Ausnahmezustand kann auch nicht normativ bewertet werden. Gerade dem gesellschaftlichen Chaos entspräche aber ein „Situationsrecht"; ein solches erwiese sich nicht mehr als ein relativ statischer Einbau in das gesellschaftliche Werden, nicht mehr als eine Strukturierung der immer wechselnden Machtsituationen und liesse bestenfalls in jedem Augenblick sich verändernde Verfassungssituationen, nicht aber einen Verfassungsstatus oder eine Staatsverfassung zur Entstehung kommen.

Die rechtlich normierte Verfassung besteht niemals bloss aus staatlich autorisierten Rechtssätzen, sondern bedarf zu ihrer Geltung immer einer Ergänzung durch die nicht normierten und durch die ausserrechtlich normierten Verfassungselemente. Inhalt und Geltungsweise einer Norm werden niemals bloss durch ihren Wortlaut und auch nicht allein durch Absichten und Eigenschaften ihres Setzers, sondern vor allem auch durch die Eigenschaften der sie beobachtenden Normadressaten bestimmt. Genau die gleiche, von Josef II. erlassene allgemeine Gerichtsordnung führte in Österreich zu einem schriftlichen und mittelbaren, in den Niederlanden aber zu einem mündlichen und unmittelbaren Prozessverfahren (vgl. Ehrlich, S. 295 f). Es ist die von Schindler (S. 93) gemeinte ambiance, das gesamte Natur- und Kulturmilieu, die anthropologischen, geographischen, volklichen, wirtschaftlichen und sozialen Normalitäten, sowie die ausserrechtlichen Normativitäten, jener Teil der umgebenden Welt, mit welchem oder gegen welchen die rechtlich normierte Verfassung ein Ganzes bilden soll, welche ihren Inhalt erst konkretisiert und ihre Individualität bestimmt. Deshalb kann der einzelne Rechtssatz grundsätzlich erst aus der Totalität der politischen Gesamtverfassung voll begriffen werden.

Neben den zahlreichen, jeder Normierung oft völlig entzogenen, den Norminhalt der Verfassung aber wesentlich mitbestimmenden Seinsregeln, sind es diejenigen ausserrechtlichen Normativitäten, die als Rechtsgrundsätze für die Geltung und den In-

halt der Verfassungsnormen entscheidend sind (vgl. Heller, Souveränität S. 47 ff.). Nicht die als Induktionen aus Rechtssätzen und Gerichtsentscheidungen sich ergebenden, durch blosse Abstraktion gewonnenen logischen Rechtsgrundsätze sind hier gemeint. Ihnen kommt keine an unsern Willen sich wendende logische Geltung zu. Ein positiver Rechtssatz kann zwar ethische Rechtsgrundsätze, niemals aber logische Konstitutionsprinzipien des Rechts verletzen. Die von der Gesellschaft legitimierten, vom rechtsetzenden Staat oft gar nicht autorisierten, manchmal sogar ausdrücklich verworfenen ethischen Rechtsgrundsätze haben für die Existenz der Staatsverfassung die allergrösste, zum Teil selbständige, zum Teil ergänzende Bedeutung. Sie sind dadurch charakterisiert, dass sie mangels genügender Konkretion keine Verwendung finden können als unmittelbare richterliche Entscheidungsnormen, trotzdem aber als gesellschaftliche Ordnungsnormen sowie als Interpretationsregeln für die richterliche Entscheidung in der staatlichen Rechtsverfassung unentbehrlich sind. Ihre Geltung ist zu einem Teil allgemeiner und apriorischer Natur, zum andern und weitaus grössten Teil ist sie kulturkreisgebunden und historisch wandelbar.

Ihre Unentbehrlichkeit für die Verfassung wird vom Gesetzgeber dadurch anerkannt, dass er in zwei Formen auf sie zu verweisen pflegt. Seine Verweisung ist entweder eine materielle, den Inhalt des Rechtsgrundsatzes formulierende, oder eine formelle. Materielle Verweisungen auf ethische Rechtsgrundsätze enthält z. B. in grosser Zahl der zweite Hauptteil der Reichsverfassung von Weimar ebenso wie die Grundrechtskataloge der meisten geschriebenen Verfassungen. Wenn etwa die Art. 119, 120 der Weimarer Verfassung die Einehe sowie die Familienerziehung des Nachwuchses grundsätzlich formulieren, so ist damit ein positiver Rechtssatz, der dem Richter als Entscheidungsnorm dienen könnte, gewiss noch nicht gegeben; wohl aber enthält diese Formulierung etwas andres und mehr als eine blosse Abstraktion aus den geltenden Rechtssätzen und statuiert auch mehr als eine blosse Richtlinie für den zukünftigen Gezetzgeber. In Wirklichkeit sind die hier formulierten Rechtsgrundsätze die der ungeheuren Mehrzahl der Rechtsgenossen allein bekannten und in ihrer Vorstellung allein lebendigen Normen, wogegen die im Familienrecht des B. G. B. konkretisierten zahlreichen richterlichen Entscheidungsnormen über Ehe und Familie ihnen unbekannt sind und für sie, solange sie nicht vor den Richter kommen, sogar unwirksam bleiben können. Praktisch sind es also nicht diese positiven Rechtssätze, sondern jene allgemeinen Rechtsgrundsätze, welche die Ordnung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sichern helfen.

Eine formelle Verweisung auf die in der Gesellschaft herrschenden Rechtsgrundsätze nimmt der Gesetzgeber vor, indem er, ohne den Inhalt der Rechtsgrundsätze zu formulieren, einfach auf die guten Sitten, auf Treu und Glauben, auf die Verkehrssitte

oder auf die Widerrechtlichkeit verweist. Hier autorisiert der Gesetzgeber durch Blankovollmacht den staatlichen Richter, die zunächst nur von der Gesellschaft legitimierten Rechtsgrundsätze zu Entscheidungsnormen zu konkretisieren. Er erkennt damit zweierlei an: erstens die Ergänzungsbedürftigkeit der rechtlichen Normativität durch eine positiv bewertete, gesellschaftliche Normalität und zweitens sein Unvermögen, den historisch meist wandelbaren Inhalt der die Rechtsnormen ergänzenden gesellschaftlichen Normen ein für alle Mal festzustellen.

Ohne die Heranziehung von Rechtsgrundsätzen auch dort, wo der Gesetzgeber nicht ausdrücklich auf sie verweist, ist die Mehrzahl der positiven Verfassungsrechtssätze weder zu verstehen, noch auszulegen, noch anzuwenden. Denn niemals ist das gesamte Recht im Wortlaut der positiven Rechtssätze beschlossen (Ehrlich, S. 393 ff). Als bloss normatives Sinngebilde, ohne Rücksicht auf die positiv bewertete gesellschaftliche Normalität, besagt die Verfassung immer zu wenig. Die meisten und vor allem die wichtigsten ihrer Rechtssätze ergeben erst im Zusammenhang mit den die soziale Struktur ausdrückenden Rechtsgrundsätzen einen praktikablen Sinn (vgl. del Vecchio, Grundprinzipien d. Rechts, deutsch 1923, S. 25 f, 60 f, Heller, Souveränität S. 76). Ein klassisches Beispiel bietet der in allen Demokratien sich findende Rechtssatz der Gleichheit vor dem Gesetz, dessen Inhalt die Verfassungsstruktur des betreffenden Staates entscheidend mitbestimmt. Seinen Inhalt aber empfängt der Satz erst von den in der Verfassung selbst nicht oder nur zum kleinen Teile formulierten, lediglich in der gesellschaftlichen Wirklichkeit herrschenden Vorstellungen darüber, was als gleich und was als ungleich gelten soll. Ursprünglich bezog sich der Gleichheitssatz, der seither in seinem Wortlaut nicht verändert wurde, nur auf die politische Gleichheit der Männer, heute in gewissen Staaten auch auf die der Frauen, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts meinte er nur die Gleichheit der politischen Rechte, gegenwärtig in wachsendem Masse auch die soziale Gleichheit, bis vor zehn Jahren wandte er sich „nach herrschender Meinung" nur an die Verwaltung, heute interpretiert man ihn auch als Schranke und Richtschnur für den Gesetzgeber.

Gerade der Mangel an Inhaltsbestimmtheit befähigt diese Rechtsgrundsätze dazu, eine die Verfassung verstetigende Funktion auszuüben. Ein positiver Rechtssatz muss bei der heute notwendigen Rechtssicherheit besagen: unter den bestimmten Umständen soll sich der bestimmte Mensch auf diese bestimmte Weise verhalten. Damit garantiert der geltende Rechtssatz eine weit grössere Berechenbarkeit des gesellschaftlichen Verhaltens als der unbestimmtere Rechtsgrundsatz. Eben diese Bestimmtheit des Rechtssatzes steht aber im Gegensatz zur notwendigen Anpassungsfähigkeit und Kontinuität der Rechtssätze. Dass die Stetigkeit der Norm mit dem ununterbrochenen Wandel der gesell-

schaftlichen Wirklichkeit dennoch vereinbar bleibt, geht nicht zuletzt darauf zurück, dass die in den Rechtsgrundsätzen ausgedrückte gesellschaftliche Normalität sich im unmerklichen Fluss des Alltags verändert. Durch die allmähliche Evolution der Rechtsgrundsätze kann es trotz des gleichbleibenden Wortlautes der Rechtssätze dazu kommen, dass ihr Sinn schliesslich eine völlige Revolution erfahren hat, obzwar die Kontinuität des Rechtes für das Bewusstsein der Rechtsgenossen gewahrt blieb (Vgl. Freyer, Theorie d. obj. Geistes 2 1928, S. 122 ff.). Solcher Bedeutungswandel der Rechtssätze vollzieht sich mit Hilfe der sich wandelnden Rechtsgrundsätze, die das Einfallstor darstellen, durch das die positiv bewertete gesellschaftliche Wirklichkeit täglich in die staatliche Normativität eindringt. Weil Tradition und Revolution nur relative Gegensätze sind, werden Stetigkeit und Anpassungsfähigkeit der Normativität gegenüber der Normalität möglich und die gesamte Staatsverfassung verständlich als „geprägte Form, die lebend sich entwickelt".

Bisher haben wir nur den Fall in Betracht gezogen, dass die rechtlich normierte Staatsverfassung durch die ausserrechtlichen Normen und Normalitäten ergänzt wird; sie kann zu ihnen aber auch in Widerspruch treten. Die staatliche Normsetzung schafft, wie schon Bülow (Gesetz und Richteramt 1885, S. 3 f.) bemerkte, zunächst noch kein geltendes Recht, sondern nur den Plan eines in der Zukunft erwünschten Rechtes. Diese „Offerte" des Gesetzgebers an die Normadressaten erzeugt geltendes Recht nur insofern, als die Normen „aus der papiernen Existenz heraustreten, um sich im menschlichen Leben als Macht zu bewähren" (Hold v. Ferneck, Rechtswidrigkeit I, 1913, S. 11, Jahrreiss S. 19 f.). Aus sehr verschiedenen Ursachen kann es an dieser Bewährung fehlen, sei es, dass das Leben dieser Normen nicht bedarf, sei es, dass es sie ablehnt; es bleibt dann der Normativität die normalisierende Kraft versagt. Ehrlich (S. 297) schätzt auf Grund einer Umfrage die Zahl der Paragraphen des österreichischen B.G.B., die am Leben spurlos vorübergegangen sind und deren Aufhebung ohne jede Bedeutung für die gesellschaftliche Wirklichkeit wäre, auf ein Drittel des Ganzen.

Jede Normsetzung ist deshalb zunächst nur ein Versuch, durch bewusst gesetzte Normativität eine entsprechende Normalität des Verhaltens zu erzeugen. Dass das Normsetzungsexperiment dem modernen Staat kraft seiner straffen bürokratischen Organisation in der Mehrzahl der Fälle gelingt, darf nicht darüber hinwegsehen lassen, dass auch der heutige Staat durchaus nicht allen seinen Normen Geltung zu verschaffen vermag und dass selbst dann, wenn das Experiment gelingt, dieses Gelingen und damit die Geltung sehr verschiedener Grade fähig ist. Kann doch die Normsetzung eine entsprechende Normalität entweder bei den meisten, bei vielen oder wenigen Normadressaten oder auch nur bei den Gerichten und sonstigen Behörden oder endlich nicht

einmal bei diesen hervorrufen. Oft genug erweist sich die gesellschaftliche Übung, die nichtnormierte und die ausserrechtlich normierte gesellschaftliche Wirklichkeit stärker als die staatliche Normierung.

Immer bewahrheitet sich letztlich der Satz, dass die wirkliche Verfassung in den tatsächlichen Machtverhältnissen liegt. Die weniger bedeutsamen Fälle von Änderungen der Verfassungsnormen durch widersprechende gesellschaftliche Machtverhältnisse hat die neuere Staatsrechtstheorie in der Lehre von der Verfassungswandlung behandelt (G. Jellinek, Verfassungsänderung 1906, Tezner, Grünhuts Ztschr. 42, S. 557 ff.). Überall aber, wo die Eigenmacht der obersten Gewalthaber sich im Widerspruch mit den Verfassungsnormen erfolgreich durchsetzt, ist, trotz noch so fester rechtsstaatlicher Schranken, die Möglichkeit der Rechtsschöpfung durch Rechtsbruch gegeben. Alle Kontrollen können letztlich nicht das Problem lösen: quis custodet custodem? Alle Unverbrüchlichkeit der Verfassungsnormen kann Revolutionen und Restaurationen nicht hintanhalten, alle verfassungsrechtliche Gewalteilung nicht verhindern, dass bei einem unlöslichen Konflikt z.B. zwischen Regierung und Parlament die tatsächlich stärkere Macht sich mangels einer übergeordneten Wirkungseinheit durchsetzt und die notwendige Einheit der Staatsgewalt verwirklicht.

B. Die verselbständigte Rechtsverfassung

Heck, Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz 1914, Ehrlich, Juristische Logik [2] 1925, Max Weber, Rechtssoziologie i. Wirtschaft und Gesellschaft 1922, S. 386 ff.

Der Laie, aber auch der Jurist verstehen unter einer Staatsverfassung in der Regel nicht die eben beschriebene Struktur eines politischen Gesamtzustandes, sondern nur den aus dieser Wirklichkeit isolierten normativen Rechtsgehalt; kein normgeformtes Sozialgebilde, sondern ein normatives Sinngebilde, kein Sein, sondern ein Sollen. Unter der Führung Georg Jellineks begnügt sich die herrschende Staatslehre damit, die Verfassung als Sein ohne jeden wissenschaftlichen Zusammenhang neben die Rechtsverfassung als Sollen zu stellen. Die Versuche, diesen unhaltbaren Dualismus zu überwinden, haben bisher nur zur Verabsolutierung einer der beiden Positionen geführt. Kelsen lässt Staat und Verfassung nur noch als Sollen gelten, C. Schmitt will jede Normativität aus der Verfassung ausmerzen. Die Staatslehre kann diesen Einseitigkeiten nur entgehen, wenn es ihr gelingt, den Wirklichkeitszusammenhang aufzuweisen, aus dem heraus sowohl die Verfassung als Sein wie auch die normative Rechtsverfassung und die ihr entsprechende Methode des dogmatischen Juristen erklärt und verstanden werden können, (vgl. oben S. 47 f.).

Auch die rechtlich normierte Staatsverfassung ist und bleibt

der Ausdruck der sowohl physischen wie auch psychischen Machtverhältnisse. Als gesellschaftlicher Wirkungszusammenhang ist die Verfassung Gegenstand der wirklichkeitswissenschaftlichen Methode. Die dogmatische Rechtswissenschaft dagegen betrachtet die Rechtsverfassung des Staates als ein von der gesellschaftlichen Wirklichkeit relativ losgelöstes und verselbständigtes, normatives Sinngebilde. Entgegen allen Verdunkelungen und Missverständnissen eines juristischen Wissenschaftsbetriebes, dem oft sein eigener Fragenansatz verloren gegangen ist, muss aber an der Erkenntnis festgehalten werden, dass auch die juristische Dogmatik das Produkt unsrer praktischen und nicht unsrer rein theoretischen Vernunft ist. Auf dem gegenwärtigen Stande unsrer gesellschaftlichen Entwicklung ist es gerade die Staatslehre, welche die Frage zu beantworten hat, wie es innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit praktisch einerseits sinnvoll, anderseits möglich wird, die von dieser gesellschaftlichen Wirklichkeit relativ losgelöste Rechtsverfassung zum Gegenstand einer besonderen dogmatischen Methode zu machen.

Die Möglichkeit der Verselbständigung eines verfassungsrechtlichen Normenzusammenhangs gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit beruht auf der grundlegenden Tatsache, dass diese Wirklichkeit selbst dialektisch gebaut ist; entsteht sie doch durch eine immer erneute menschliche Wirksamkeit, in welcher Akt und Sinn, Wirklichkeit und Bedeutung eine dialektische Einheit bilden. Dadurch dass es dem menschlichen Bewusstsein gelingt, aus dem Fluss der Ausführungsaktion eines sinnhaften Handelns dessen objektiven, den Akt transzendierenden Sinn herauszuheben, ihn von seinem subjektiven Erlebnisprozess abzulösen, zu vergegenständlichen und ihn gegebenenfalls — was keineswegs notwendig ist — sogar in einem körperlichen Gebilde (z. B. in der Schrift) zu objektivieren, durch diese Wendung unsres Bewusstseins haben wir einen Bedeutungsgehalt der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu einem Sinngebilde verselbständigt, das nunmehr von neuen und fremden seelischen Akten aufgenommen und wiedererlebt werden kann (vgl. Freyer, Theorie S. 33 ff.). Sprache, Sitte, alle Arten von Kunst- und Lebensformen ebenso wie das Recht entstehen und bestehen als solche objektivierte Sinnzusammenhänge, welche der einzelne Akt des heutigen Menschen als geistige Formungen vorfindet, in die er bewusst, noch viel öfter aber unbewusst einströmt.

Die Verselbständigung des Sinnzusammenhanges „Recht" hat ihre grosse praktische Bedeutung darin, dass diese Objektivierung des ideellen Sinngebildes „gesellschaftliche Ordnung" im Dienste des wirklichen Sozialgebildes „gesellschaftliche Ordnung" steht. Deshalb hat auch die Verselbständigung einer normativen Rechtsverfassung des Staates nur dann und nur insofern einen wissenschaftlich feststellbaren Sinn, als diese Objektivierung der wirklichen Staatsverfassung dient. Von diesem Gesichtspunkt

hat sich auch die verfassungsrechtliche Dogmatik leiten zu lassen, wenn sie den Bedeutungsgehalt „Recht" aus der gesellschaftlichen Wirklichkeit isoliert und in seiner relativen Eigengesetzlichkeit untersucht. Denn auch diese normative Eigengesetzlichkeit des Verfassungsrechts ist letzlich nur zu begreifen aus dem komplexen Zusammenhang, in dem das Recht als objektive Norm mit der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit steht. Der Staatslehre aber fällt die begrenztere Aufgabe zu, aufzuzeigen, wie die wirkliche Verfassung des modernen Staates eine objektivierte Rechtsverfassung und eine ihr entsprechende Methode praktisch notwendig gemacht hat. Ob damit der Sinn der juristischen Dogmatik erschöpft ist oder nicht, können wir dahingestellt sein lassen.

Der erste Schritt zu einer Vergegenständlichung der Normativität gegenüber der Normalität kann sich sowohl herrschaftlich wie herrschaftsfrei, im letzten Fall in Form einer gemeinsamen, positiv bewerteten Übung, vollziehen. Eine schriftliche Fixierung ist nicht erforderlich; das englische Verfassungsrecht ist im Wesentlichen durch das blosse Bewusstwerden von positiv bewerteten Berechnungsregeln, durch die Formulierung einer Normalität als Normativität entstanden. Es gibt Fälle, in denen eine gesellschaftliche Normalität schon dadurch zu einer rechtlichen Normativität wird, dass eine tatsächliche Regelmässigkeit als ausnahmslose Regelgefordertheit bewusst formuliert wird. Dann heisst es: „wenn A befiehlt und B *meistens* gehorcht, dann soll A befehlen und B immer gehorchen" (Kelsen, Staatslehre S. 127). Dass die gesellschaftliche Regelmässigkeit als ideell-normative Ausnahmslosigkeit, meist auch noch mit dem Anspruch auf zeitlich unbegrenzte Geltungsdauer objektiviert und formuliert wird, hat den praktischen Sinn, durch die dauernd geforderte Ausnahmslosigkeit des geforderten Verhaltens das — seinsmässig nie erreichbare — Ordnungs- und eventuell Herrschaftsoptimum zu suggerieren (vgl. Heller, Hdwb. d. Soziologie S. 615). Diese Funktion der normativen Formulierung wird noch deutlicher, wenn es z. B. nicht heisst: Die Staatsgewalt soll vom Volke ausgehen, sondern: Die Staatsgewalt geht vom Volke aus, wenn also der Rechtssatz nicht als Sollensforderung, sondern als Seinsbehauptung objektiviert wird.

Im Allgemeinen ist die Objektivierung von festen Rechtssätzen ein sehr spätes Produkt der Rechtsgeschichte. In Europa tritt sie vollentwickelt nur dort in Erscheinung, wo im Zusammenhang mit dem Interesse ausschlaggebender Bevölkerungsschichten an der Berechenbarkeit gewisser gesellschaftlicher Beziehungen eine Rationalisierung des Rechts im Sinne des Festhaltens von bestimmten Berechnungs- und Bewertungsmasstäben auftritt. In der abendländischen Geschichte vollzieht sich wohl alle Streitentscheidung ursprünglich nicht als Normjustiz, sondern als Schlichtung und Vermittlung, d. h. als Billigkeitsentscheidung,

welche den Einzelfall nicht nach objektiven Massstäben beurteilt. In Ländern, deren Rechtstradition durch die Rezeption des römischen Rechts nicht unterbrochen wurde, so in England, kann die Streitentscheidung sehr lange ohne einen grösseren Vorrat von festumrissenen Entscheidungsnormen auskommen. Dagegen ist die menschliche Verbandsbildung nicht einmal in ihren Anfängen vorstellbar ohne festere Massstäbe für die Verteilung der Zuständigkeit, also ohne organisatorische oder Verfassungsnormen; im Gegensatz zu den Entscheidungsnormen, welche der Organisationsbildung nur mittelbar durch Streitentscheidung dienen, befördern diese die bewusste Einheitsbildung unmittelbar durch Ordnung des Zusammenwirkens und durch Streitvorbeugung.

Für die weitere Verselbständigung der Normativität gegenüber der blossen Normalität ist die organisatorische Sicherung der Normgeltung von entscheidender Bedeutung. Sie besteht in der genossenschaftlichen oder herrschaftlichen Herausbildung von besonderen Organen, welchen innerhalb der gesamtgesellschaftlichen Arbeitsteilung die spezielle Funktion zukommt, durch ihr bewusst darauf eingestelltes Handeln für alle andern Gesellschaftsmitglieder normative Regeln zur Anwendung zu bringen, sie durchzusetzen und neu zu schaffen. Es ist ein sehr weiter Weg, bis es schliesslich im neuzeitlichen Europa zur Rechtssicherung durch die staatliche Organisation mit ihrem zahlreichen und besonders geschulten Beamtentum kommt. Bis dahin muss der unorganisierten Gesellschaft mehr oder weniger freier Lauf gelassen und die Rechtsgeltung in engster Abhängigkeit einerseits von ausserstaatlichen Organisationen, andrerseits von dem jeweiligen tatsächlichen Verhalten der Rechtsgenossen belassen werden.

Mit der Verselbständigung der staatlichen Organisation seit der Renaissance ist eine relative Objektivierung der Rechtssprechung, Zwangsvollstreckung und Rechtsetzung verbunden und insofern möglich, als nunmehr der „Dritte" seine für die Verselbständigung gesellschaftlicher Normen höchst bedeutsame Wirksamkeit in erhöhtem Masse auszuüben beginnt (vgl. Simmel, Soziologie S. 76 ff.). Indem sich der Dritte durchsetzt als Vermittler und Unparteiischer oder auch nur als Herrscher nach der Methode des divide et impera, muss er notwendig entweder rationis imperii oder aber — als Unbeteiligter oder gleichmässig Beteiligter — imperio rationis für die Objektivierung von Rechtsnormen sowie für die Sicherung ihrer Geltung sorgen. Auch wenn eine herrschende Klasse durch die Organisation des modernen Staates nur ihre Herrschaftssituation verstetigen will, muss sie mit Rücksicht auf den machtbildenden Charakter des Rechts (vgl. oben S. 191 ff.) auf eine gewisse, wenn auch oft sehr dehnbare Objektivität und Unverbrüchlichkeit ihrer Justiz, Exekution und Gesetzgebung Wert legen. In jedem Falle bildet die Herausbildung einer Organisation die einzige Möglichkeit, für den Zweck der Verselbständigung der Normativität das wirksamste

Mittel einzusetzen, nämlich die Androhung und Anwendung des organisierten Zwanges. Sicherlich ist die Erzwingbarkeit kein notwendiges Begriffsmerkmal des Rechtes. Wohl aber ist der organisierte Zwang die. wenn auch nicht ausnahmslose, so doch normale Begleiterscheinung des Rechtes. Wie sehr das Fehlen einer wirksamen organisatorischen Sicherung die prekäre Abhängigkeit der Normativität von der jeweiligen Tatsächlichkeit zur Folge hat, zeigt am besten die mangelhafte oder völlig fehlende Durchorganisierung der völkerrechtlichen Beziehungen.

Eine einheitliche Rechtsverfassung auf einem geographischen Gebiet wird in Europa erst möglich mit der Verselbständigung einer einheitlichen, mit Hilfe von Beamten verwalteten Staatsorganisation (vgl. oben, S. 129 ff.). Erst sie gestattet die Sicherung und Beherrschung der einheitlichen tatsächlichen Rechtsordnung als Sinngefüge. Diese historische Funktion der Rechtsnormen, eine zeitliche und systematische Kontinuität der Rechtsverfassung und durch sie der staatlichen Gesamtverfassung zu ermöglichen, erschöpft vollständig den wirklichkeitswissenschaftlichen, gesellschaftsimmanenten Sinn des Rechtes; sie allein vermag uns auch das zu erklären, was man die „juristische Methode" der dogmatischen Rechtswissenschaft nennt. Der Rechtsphilosoph des Vernunftnaturrechts mag dem Dogma huldigen: fiat jus, pereat mundus. Der Staatstheoretiker, aber auch der praktische Jurist kennt letztlich nur das Dogma: fiat jus, ne pereat mundus. Der juristische Dogmatiker des neuzeitlichen Verfassungsrecht hat die Aufgabe, den positiven Rechtsstoff so zu bearbeiten, dass dieser für die zeitliche und systematische Einheit und Ordnung der Staatsorganisation fruchtbar wird. Alle Problematik unsrer verfasssungsrechtlichen Dogmatik läuft deshalb letztlich auf die Frage hinaus, wie die Einheit und Ordnung der Verfassung mittels Rechtsetzung, Justiz und Exekution möglich wird, obwohl der Gesetzgeber weder das gegenwärtige noch das zukünftige Verhalten der Rechtsgenossen voll zu übersehen und zu berechnen vermag.

Methodisch ist die dogmatische Jurisprudenz insofern eine Normwissenschaft, als sie keinen Wirklichkeitszusammenhang zu erklären, sondern in uns aus dem relativ eigengesetzlichen Normenzusammenhang dogmatisch zu schliessen hat. Die juristische Dogmatik ist aber weder völlig autark noch autonom; ihr Sinn sowie ihre Methode lassen sich nicht normimmanent, sondern nur „metajuristisch", nämlich politisch-historisch, d. h. aber wirklichkeitswissenschaftlich verstehen und erklären. Alle Normen haben die Funktion einer zukünftigen wirksamen Willensbindung entsprechend dem Norminhalt. Alle gesellschaftlichen Normen dienen durch eine intersubjektive Willensbindung der Verstetigung eines bestimmten gesellschaftlichen Verhaltens. Als Verfassungsnormen haben sie die Funktion, einer positiv bewerteten Normalität, nämlich dem die Verfassung

verwirklichenden Verhalten, trotz des Wechsels der Zeiten und Personen Geltung zu verschaffen. Die Einheit und Ordnung der Staatsverfassung kommt nur zustande durch ein Zusammenwirken von Handlungen, die sowohl historisch wie systematisch, sowohl im zeitlichen Nacheinander, wie im räumlichen Nebeneinander eine ineinander verzahnte Kontinuität aufweisen müssen. Den normativen Plan dieses kontinuierlichen Zusammenwirkens stellt die Rechtsverfassung dar. Dem Zweck einer historischen und systematischen Kontinuität der wirklichen Verfassung verdankt die juristische Dogmatik des Verfassungsrechtes ihre Entstehung; an diesem Zweck muss ihre Methode ausgerichtet bleiben.

Schon die oben beschriebene Vergegenständlichung von Berechnungs- und Bewertungsregeln, die wir Rechtsnormen nennen, dient der Erzeugung der historischen Kontinuität der wirklichen Verfassung, der Erzeugung des Staatszusammenhanges in der Zeit. Die gleiche Funktion eignet aber der folgerichtigen zeitlichen Verallgemeinerung, welche die juristische Dogmatik, wenn nichts andres positiv normiert ist, grundsätzlich allen Rechtsnormen zu Teil werden lässt. Sie behandelt die soziologische Normativität, die gewöhnliche Befolgung normaler Normvorstellungen, bei welcher die Zeit nur für eine immer begrenzte Dauer „gestaut" ist, als eine ausnahmslose Normativität von prinzipiell ewiger Geltung, in der die Zeit völlig entmächtigt erscheint (vgl. oben, S. 47); die Rechtsverfassung kann sie der Intention nach nur als geschehene, nicht auch als geschehende Geschichte begreifen, sie muss normimmanent und deshalb statisch denken. Deshalb kann das Problem der Kontinuität oder Diskontinuität einer Staatsverfassung sinnvoll nur von einem wirklichkeitswissenschaftlichen Standpunkt, niemals aber normlogisch aufgeworfen werden. Nur wenn man die politische Gesamtverfassung mit der isolierten Rechtsverfassung, das ideelle Sinngebilde Rechtsordnung mit dem wirklichen Sozialgebilde Staat verwechselt, kann man zu der abwegigen Meinung gelangen, die Frage der normativen Rechtskontinuität präjudiziere bereits die Frage der Staatsidentität (Merkl, Ztschr. Ö. R. V. S. 1521). Die methodische Entzeitlichung der Verfassungsnormen durch die juristische Dogmatik wäre aber sinnlos, wenn sie nicht den Sinn hätte, einer verlängerten Zeitlichkeit der Verfassung zu dienen.

Die Funktion der Rechtsnorm für die historische Kontinuität der wirklichen Verfassung wird sowohl vom Kelsenschen Normlogismus wie vom Schmittschen Dezisionismus verkannt. C. Schmitts Behauptung, die Verfassung dürfe nicht als Normierung, sondern müsse als „Entscheidung" über Art und Form der politischen Einheit verstanden werden (Verfassungsrecht S. 20 ff.), entspringt seinem konstitutionellen Unverständnis für das normative Element der Staatsverfassung. Selbstverständlich liegt prinzipiell vor jeder Normierung nicht nur der Verfassung, sondern eines beliebigen Gesetzes eine mehr oder weniger poli-

tische Entscheidung des Normsetzers. Sobald aber die gefallene Entscheidung willensbindende Geltung, sei es für den Entscheidenden selbst, sei es für Andere beansprucht, muss sie als Norm vergegenständlicht werden. Was von oben als Befehl, Urteil oder Rechtsgeschäft erscheint, erscheint von unten als Rechtssatz (vgl. Heller, Begriff des Gesetzes S. 119). Ohne Normativität vermag keine Entscheidung Normalität und damit Kontinuität des Verhaltens hervorzurufen. Insofern ist die Entgegensetzung von Norm und Entscheidung nicht weniger verkehrt, als die Antithese von Normativität und Existentialität. Die Auffassung der grundlegenden Organisationsbestimmungen einer Rechtsverfassung nicht als „Normierungen", sondern als konkrete politische Entscheidungen verhindert das Verständnis der Verfassung als einer Einheit in der Zeit. Besässen die gefällten Entscheidungen für diese oder jene Staats- und Regierungsform nicht normative Geltung für die Zukunft, so wäre nicht zu verstehen, warum sie als „Entscheidungen" heute und morgen „die grundlegende Voraussetzung für alle weiteren Normierungen" zu bilden vermöchten (Schmitt, a. O. S. 24).

Ausser am historischen Zusammenhang hat das als juristische Methode gekennzeichnete Rechtsdenken auch an der systematischen Kontinuität der Rechtsverfassung mitzuwirken, indem es der Einheit des Staatszusammenhanges im gleichzeitigen Zusammenwirken der Beteiligten dient. Allerdings ist die der heutigen Zivilrechtsdogmatik fast zur Selbstverständlichkeit gewordene Vorstellung von der Rechtsordnung als einem einheitlichen, geschlossenen, lückenlosen System von Rechtssätzen eine historisch-soziologisch höchst voraussetzungsvolle Denkweise; sie konnte nicht konzipiert werden, bevor nicht im 16. bis 19. Jahrhundert das Staatsgebiet zum einheitlichen Rechtsgebiet und die Staatsgewalt zur Entscheidungs- und Wirkungseinheit auf ihrem Gebiet geworden war (vgl. Ehrlich, S. 121 ff.). Der Gedanke eines einheitlichen positiven Rechtssystems konnte erst gefasst werden, nachdem die gesellschaftlichen Interessen eine planmässige, berechenbare Ordnung des Zusammenwirkens auf dem ganzen Herrschaftsgebiet erforderlich und dank der bürokratischen Organisation ein solches auch möglich gemacht hatten. Erst mit der Verselbständigung einer souveränen Staatsgewalt, von deren einheitlichen Anordnungen die Beamtenhierarchie abhängig ist, konnte es zur Verselbständigung einer „geschlossenen" Rechtsordnung kommen. Denn nun erst gab es eine einheitliche, mit Hilfe der Beamtenorganisation von einem Zentrum aus durchgreifende Willensmacht, welche alle legitime physische Zwangsgewalt ausschliesslich für sich mit Erfolg zu beanspruchen vermochte und durch Androhung und Anwendung des organisierten Zwanges in der Lage war, auf ihrem Gebiet ein einheitliches Recht selbst im Gegensatz zu dem ursprünglichen Normalverhalten der Gebietsbewohner zu sichern.

Und nun erst bekommt der juristische Dogmatiker die Aufgabe, möglichst alle vorhandenen Rechtsätze als den einheitlichen und widerspruchslosen Willensausdruck eines einzigen Gesetzgebers zu denken, mögen diese Rechtssätze auch noch so verschiedenen Quellen und Zeiten entstammen. Niemals aber ist dem Juristen das geschlossene, lücken- und widerspruchslose Rechtssystem als fertige, vorgefundene Realität gegeben; auch auf unserm Stande der Staatsentwicklung ist es ihm nur als Ziel seiner Interpretation aufgegeben. Immer, wenn der heutige Jurist einen gegebenen „Fall", d. h. ein bestimmtes, für die Rechtsordnung relevantes menschliches Verhalten unter einen vorhandenen Rechtssatz subsumiert, oder auch diesen Obersatz selbst erst durch mehr oder weniger willensbetonte Erkenntnisakte herausarbeitet, ordnet er dieses Verhalten der konkreten Rechtsordnung und damit der staatlichen Organisation ein. Immer handelt es sich dabei um eine notwendige Ergänzung des Rechts zum Zweck seiner Anwendung; nie wird die Rechtsordnung geschlossen vorgefunden, immer vollzieht sich ihre erforderliche Ergänzung durch Erkenntnis- und Willensakte lebendiger Menschen, welche einander im Stufenbau der staatlichen Organisation willentlich über- und untergeordnet sind. Der Rechtsnormenzusammenhang ist ein juristischer Verweisungszusammenhang, weil er einem wirklichen, herrschaftlichen Weisungszusammenhang zu dienen bestimmt ist. Weil die Einheit und Ordnung des organisierten staatlichen Wirkungszusammenhangs ein System der wirksamen Über- und Unterordnung verlangt, deshalb soll im Rechtsstaat die Verfügung und das Urteil auf der Verordnung und dem Gesetz und dieses wieder auf der Verfassung begründet sein.

Das unhaltbare Dogma des logistischen Positivismus, welches besagt, das Recht sei, selbst wenn es „fast nichts" an geregelten Stoffen umfasse, deshalb „etwas allemal in lückenloser Ganzheit Dastehendes", weil seine „logische Expansionskraft" jeden Augenblick den ganzen Bedarf an Rechtsurteilen decke (so Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie 1892, S. 384 f.), diese auch auf dem Gebiet des Privatrechts unhaltbare Vorstellung von der logisch geschlossenen Rechtsordnung wurde von Laband auf das öffentliche Recht übertragen. „Gesetze" behauptete er, „können lückenhaft sein, die Rechtsordnung selbst aber so wenig wie die Ordnung der Natur" (Ztschr. f. Gesetzg. u. Rechtspfl. 1871, S. 75). Auf einer unhaltbaren Umdeutung soziologischer in logische, statt juristische Abhängigkeiten beruht auch Kelsens Ansicht, ein Normensystem sei „ein logisch geschlossener Komplex von Normen, deren innere Widerspruchslosigkeit, deren Einheit man dadurch zum bildlichen, fiktiv-anthropomorphistischen Ausdruck zu bringen pflegt, dass man alle Norminhalte gleichzeitig und nebeneinander als von einem Subjekte gewollt vorstellt" (Souveränität, S. 114). Es hat juristisch keinerlei Erkenntniswert, sich die Normen niederer Ordnung „logisch" eingeschlossen zu

denken in den Normen höherer Ordnung und schliesslich alle zusammen in einer hypothetischen Grundnorm.

Ein Normenzusammenhang ist als eine Einheit nur deshalb gesollt, weil er als solche von einer Gemeinschaftsautorität wirksam gewollt ist. In Wirklichkeit bildet die Summe der vorhandenen Rechtssätze niemals und nirgends ein logisch geschlossenes, einheitliches System; immer bleiben sie lückenhaftes, unzureichendes Menschenwerk. Weil es aber die Aufgabe des Juristen ist, an der täglich zu erneuernden Schöpfung der organisierten staatlichen Einheit mit Hilfe der systematisierten rechtlichen Einheit mitzuarbeiten, deshalb besteht für ihn eine ausdrückliche oder stillschweigende Ermächtigung, ja sogar eine lebensnotwendige Verpflichtung, die gegebenen Rechtssätze so zu interpretieren, dass sie ein organisiertes, staatliches Handlungsgebilde ermöglichen und zu diesem Zwecke ein möglichst geschlossenes System ergeben. Die juristische Forderung der Lückenlosigkeit des rechtlichen Normbestandes ist auch nicht, wie die Normlogiker wollen, ein apriorisches Postulat des Juristen, sondern kann sinnvoll erst und nur innerhalb der modernen Staatsorganisation erhoben und nur von und in ihr bis zu einem gewissen Grade erfüllt werden. Denn erst der souveräne Staat der Neuzeit ist genötigt, ausser in Fällen der Notwehr jede gewaltsame Selbsthilfe zu unterbinden und muss deshalb möglichst für jeden eventuell in Gewalt ausmündenden Konflikt entweder eine rechtliche oder aber eine politische Entscheidung wirksam werden lassen.

Dass der moderne Staat in diesem Sinne ein geschlossenes Handlungsgebilde, eine lückenlose Entscheidungs- und Wirkungseinheit sich zu sein bestrebt, lässt aber keineswegs den Schluss zu, dass sein Bestand an positiven Rechtsnormen eine geschlossenes Sinngebilde, ein logisch lückenloses System wirklich darstelle. Soweit der Jurist hypothetisch mit dem Dogma von der Geschlossenheit der Rechtsordnung arbeitet, ist er von einem grenzenlosen Vertrauen in das normgemässe Funktionieren der staatlichen Gesamtorganisation erfüllt. Dieses Vertrauen kann in gewissen Grenzen dann gerechtfertigt sein, wenn es sich um solche Organe und Rechtsgenossen handelt, deren normal-normatives Verhalten durch andre Organe wirksam gesichert erscheint. Der moderne Rechtstaat stellt den grossartigen Versuch dar, durch ein weitverzweigtes System von politischen, administrativen und richterlichen Kontrollen, durch die Gewährung von Rechtsmitteln in zwei oder mehreren Instanzen, sowie durch entsprechende Verantwortlichkeiten eine historische und systematische Normkontinuität zu sichern. Die geschlossene Rechtsordnung bleibt aber ein unerreichbares, nur der kontinuierlich erneuerten Annäherung fähiges Ziel.

Zu erfüllen wäre das Postulat einer historischen und systematischen Normkontinuität nur dann, wenn die Normativität wirklich unabhängig würde von der Normalität, und die Ausfüllung der

tatsächlich vorhandenen Rechtslücken stets auf legalem Wege möglich und wirksam wäre. Für weite Rechtsgebiete vermag der moderne Rechtsstaat diese beiden Voraussetzungen in einem gewissen Umfange zu schaffen; für das Verfassungsrecht können sie aber niemals voll verwirklicht werden. Denn immer wird das Verfassungsrecht neben den logischen und Wertungslücken, welche auch allen andern Rechtsbezirken bekannt sind, ausserdem noch die absoluten Rechtslücken aufweisen (vgl. Zitelmann, Lücken im Recht 1903, S. 32 ff.). Schon Bacon bemerkte: ius privatum sub tutela iuris publici latet. Aber nicht nur das Privatrecht, sondern auch das Prozess-, Straf- und Verwaltungsrecht steht unter der Garantie des Verfassungsrechtes. In allen diesen Rechtsgebieten vermag die hierarchische Staatsorganisation die gewöhnliche Übereinstimmung von Normativität und Normalität zu garantieren. Wenn aber die obersten Organe der Staatsorganisation ihre durch das Verfassungsrecht gebotenen Funktionen auszuüben entweder nicht Willens oder nicht im Stande sind, dann gibt es — quid custodet custodem? — grundsätzlich keine Entscheidungs- und Wirkungseinheit, die legal, d. h. innerhalb des geltenden Verfassungsrechtes eine Rechtsentscheidung zu fällen und durchzusetzen vermöchte. Wird z. B. der Verfassungsrechtssatz: die Regierung bedarf zu ihrer Amtsführung des parlamentarischen Vertrauens, unausführbar, weil sich im Parlament nur noch eine Mehrheit des Misstrauens zusammenfindet, so ist eine legale Ausfüllung dieser absoluten Rechtslücke unmöglich geworden (vgl. Jellinek, Staatsl. S. 353 ff.). Dieses für den dogmatischen Juristen unlösbare Problem der absoluten Lücke vermag eine noch so weit getriebene Verfassungsgerichtsbarkeit nur hinauszuschieben, niemals aber aus der Welt zu schaffen.

Die durch die absoluten Rechtslücken bezeichnete, normimmanente Grenze alles Verfassungsrechtes ist begründet in dem letztlich unlösbaren Zusammenhang von Normativität und Normalität. Weil es im Falle der absoluten Rechtslücke grundsätzlich an jeder Voraussehbarkeit und damit an einer Berechnungsregel fehlt, kann es für die aufgeworfene Frage auch keine Bewertungsregel geben.

Zumeist, aber keineswegs notwendig fällt die normimmanente mit der normtranszendenten Grenze des Verfassungsrechtes zusammen. Im ersten Fall müsste jede denkbare Ausfüllung der Lücke das bestehende Verfassungsrecht verletzen; eine legale Lösung der aufgeworfenen Frage auf Grund des positiven Normbestandes ist unmöglich geworden. Dagegen ist die normtranszendente Grenze des Verfassungsrechtes dort erreicht, wo eine legale Entscheidung zwar denkbar ist, die zuständige Stelle sie aber nicht oder nicht wirksam fällen will oder fällen kann. Alle positive Rechtsgeltung beruht darauf, dass die Norm durch menschliche Wirksamkeit in Geltung gesetzt und erhalten, durch sie aber auch vernichtet wird (Heller, Souveränität S. 49 ff.).

Die Wahrscheinlichkeit einer normgemässen Normalität kann durch die staatliche Organisation zwar sehr bedeutend gesteigert werden. Die Spitze der Organisation bedeutet aber unter allen Umständen die Grenze der organisatorischen Zwangssicherung des Rechtes. Versagt für diesen Zweck auch noch der unorganisierte Zwang der Gesellschaft, so ist die Geltung grosser Teile des Staatsrechtes ebenso wie die Geltung des gesamten Völkerrechts auf nichts, als auf die Interessenlage und den guten, d. h. normgemässen Willen der obersten Staatsorgane gestellt, welcher Wille aber seinerseits die Normativität dann nicht zu sichern vermag, wenn sein normgemässes Handeln durch von ihm unabhängige Mächte verhindert wird. Der Fall ist z. B. dann gegeben, wenn das Staatsoberhaupt eines parlamentarischen Staates seine Pflicht, eine vom Parlamentsvertrauen getragene Regierung zu berufen, durch immer wiederholte Auflösung des Parlaments deshalb verletzen muss, weil keine wie immer geartete Regierung eine Parlamentsmehrheit zu finden vermag.

Bisher haben wir erkannt die Verfassung des Staates einerseits als Gestaltung des politischen Gesamtzustandes und zwar nicht als Gestaltungsprozess, als Integration, sondern als das relativ dauernde Ergebnis dieses Gestaltungsprozesses, als den die einzelnen Sinnerlebnisse und -akte überdauernden, charakteristischen Machtaufbau des Staates. In diesem Sinne wird die Verfassung als das beharrende Moment, als der Staat in Ruhe, in Gegensatz gestellt zur Verwaltung, als dem Staat in Bewegung und Tätigkeit. Von der Staatsverfassung als politische Tätigkeitsform unterscheiden wir ihr im Recht vergegenständlichtes Korrelat als objektivierte Rechtsverfassung. Diese darf noch viel weniger mit dem immer erneuten Entstehungsprozess der politischen Gesamtverfassung verwechselt, sondern muss verstanden werden als die Normierung dieses Prozesses, dem sie mit relativer Objektivität gegenübersteht. Die Vergegenständlichung der Rechtsverfassung bedeutet aber keineswegs ihre Verdinglichung. Unsrer erkenntnistheoretischen Grundauffassung über das Subjekt-Objekt-Verhältnis in der gesellschaftlichen Wirklichkeit entsprechend existiert die objektivierte Rechtsverfassung nur, soweit sie immer erneut in das menschliche Subjekt zurückgenommen, immer erneut von Menschen aktualisiert wird. Dass aber innerhalb der fliessenden Erlebnisse und Akte überhaupt ein Einheitsgefüge und eine Verfassung erkennbar wird, beruht darauf, dass diesen Fluss ein bestimmter Machtaufbau und ein ihm entsprechendes Recht transzendiert, welches Recht eben deshalb, weil es der Verstetigung jenes Machtaufbaues dient, kein „Situationsrecht" sein darf.

C. Die geschriebene Verfassung

Gierke, Althusius[3] 1913, Rothschild, Der Gedanke der geschrieb. Verf. i. d. engl. Revolution 1903, G. Jellinek, Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte 1895, Zweig, Die Lehre vom pouvoir constituant 1909, R. Schmidt, Die Vorgeschichte d. geschr. Verf 1916, Löwenstein, Erscheinungsformen d. Verf.änderung 1931, Hsü Dan Lin, die Verf.-wandlung 1932.

Eine Verfassung im Sinne einer charakteristischen Machtstruktur sowie eines Mindestmasses von Rechtsnormen über den Aufbau der Macht besass und besitzt jedes politische Gemeinwesen. Die beiden letzten Jahrhunderte haben aber mit den Worten Verfassung oder Konstitution einen sehr viel engeren Begriff verbunden; sie verstanden darunter in der Regel nur die Rechtsverfassung und auch diese nur in einer bestimmten Form und mit einem ganz bestimmten typischen Inhalt.

Als Verfassung galt ihnen nur das in Form einer schriftlichen Urkunde aufgezeichnete Grundgesetz des Staates. Die schriftliche Objektivierung bedeutet allgemein einen sehr wichtigen weiteren Schritt im Prozess der relativen Verselbständigung geistiger Formungen. Durch die materielle Fixierung wird der objektivierte Sinngehalt sehr viel unabhängiger von seinen jeweiligen subjektiven Aktualisierungen. Wird doch durch Schriftzeichen ein sprachlicher, künstlerischer, rechtlicher Sinngehalt sehr viel sicherer auch und gerade dort tradiert, wo eine persönliche und mündliche Überlieferung entweder garnicht oder nur ungenau möglich ist. Die schriftliche Aufzeichnung des Rechts erweist sich namentlich dort als notwendig, wo infolge einer ruckweisen Änderung der Machtverhältnisse eine zweifelsfreie Tradition nicht vorhanden ist und die vom Normsetzer erstrebte Machtregelung bestritten wird. Für die Rechtsverfassungen der modernen Staaten stellt sich diese Notwendigkeit ein im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen.

Die moderne Verfassung wird aber nicht eigentlich durch die schriftliche Form, sondern dadurch gekennzeichnet, dass in einem einzigen schriftlichen Dokument der Gesamtaufbau des Staates geregelt werden soll. Die geschriebene Verfassung des modernen Staates will nach Lassalles richtiger Bemerkung (WW. 1919, II, S. 46) „in e i n e r Urkunde, auf e i n e m Blatt Papier alle Institutionen und Regierungsprinzipien des Landes" zusammenfassen und feststellen. Selbstverständlich konnten in einer solchen Urkunde nicht alle Rechtssätze der Staatsordnung Platz finden, sondern nur gewisse oberste Fundamentalsätze über die Grundstruktur des Staates, denen gegenüber alle anderen Rechtsnormen nur nachgeordnete und rechtlich abgeleitete Bedeutung haben sollten. Dieser bewusste Wille zur einheitlichen Bestimmung des politischen Schicksals durch Systematisierung und Rationalisierung der Rechtsverfassung und nicht die Tatsache der blossen Kodifizierung unterscheidet die modernen Verfas-

sungsurkunden seit dem 18. Jahrhundert von ihren Vorläuferinnen; diesen hatte die Vorstellung gefehlt, „dass von einem Zentrum aus der einheitliche Staat seine grundlegende Gestaltung und seine grundsätzliche Abgrenzung gegen das Individuum enpfangen sollte" (Jellinek, Staatslehre, S. 521).

Die Forderung einer Verfassung im Sinne einer planmässigen Ordnung und Einheit des Staates lässt sich nur aus dem Gegensatz zum traditionalen und in diesem Sinne irrationalen Machtaufbau der politischen Verbände des Mittelalters verstehen. Hier konnten sich die obersten politischen Gewalten nur intermittierend und nur sehr unvollkommen als Entscheidungs- und Wirkungseinheiten durchsetzen, weil sie, abgesehen von ihrer Beschränkung nach aussen, im Innern normaler Weise in zahllose subjektive Rechte aufgespalten und stets gehemmt waren durch die intermediären Gewalten der Kirche, der Feudalherrn und der Städte. Mit der steigenden Zentralisierung der Rechtsetzungsgewalt, die auch mit einer dezentralisierten Selbstverwaltung zu vereinbaren ist, wird diese Mediatisierung im Zeitalter des Absolutismus beseitigt. Indem die mehr oder weniger selbständigen Rechtsetzer des Mittelalters in die einheitliche Organisation und Rechtsordnung des Staates hineingezwungen werden, erhöht der Staat zunehmend sowohl die extensive wie die intensive Reichweite seiner Entscheidungs- und Wirkungsmöglichkeiten und konstituiert sich zu einer bis zum Boden durchgreifenden Einheit und Ordnung.

Die Einheit der staatlichen Organisation wird bedingt durch den systematischen Aufbau sowohl ihrer tatsächlichen wie ihrer normativen Ordnung. Wenn letztlich alle Gebietsbewohner mittelbar oder unmittelbar der grundsätzlichen Einheit der zentralen Entscheidung unterstellt sein und alle auch zur Einheit der zentralen Wirkung beitragen sollen, bedarf die Gesamtorganisation eines einheitlichen Planes, einer normativen Verfassung. Die systematische Organisation des modernen Staates und die Berechenbarkeit der kapitalistischen Wirtschaftsordnung bedingen sich gegenseitig. Technisch ermöglicht werden beide durch eine formale Rationalisierung des Rechts, welche auf die Ziviljurisprudenz des gemeinen römischen Rechts zurückgeht. Diese Rationalisierung der Rechtsform vollzieht sich in zwei Denkformen, durch Analyse und durch Systematisierung. Vermittels des Herausanalysierens der für die rechtliche Ordnung erheblichen Bestandteile des gesellschaftlichen Handelns, der abstrakten „Tatbestände", gelangt man zur Formulierung genereller Rechtssätze; mit ihrer Hilfe will man der organisatorischen Forderung genügen, die möglichst jede konkrete Rechtsentscheidung als Anwendung eines abstrakten Rechtssatzes auf den konkreten Tatbestand aufgefasst wissen will. Solche rationale Subsumtion des Einzelfalls unter den abstrakten Rechtssatz wird zuletzt ergänzt durch die Systematisierung, d. h. logische Zusammenordnung aller analytisch gewonnenen Rechtssätze zu einem einheitlichen,

möglichst lücken- und widerspruchslosen System von Rechtsregeln.

Die Tendenz zur Rationalisierung des Machtaufbaues, verbunden mit dem revolutionären Streben des Bürgertums nach rechtlichen Schranken für die Ausübung der Staatsgewalt hat bei der Schöpfung der modernen Staatsverfassungen mitgewirkt. Nicht als ob die politischen Gewalthaber des Mittelalters schrankenlos gewesen wären. Waren doch ihre „Hoheitsrechte" stets in — von unserem Standpunkt aus — privatrechtlichen Formen begrenzt durch die subjektiven Rechte andrer Rechtssubjekte, welche diese Rechte als iura quaesita auf Grund von Verträgen und Privilegien besassen. Ein klarer Gegensatz zwischen objektivem und subjektivem Recht, von Vertrag und Gesetz, öffentlichem und Privatrecht existiert nicht. Immerhin bleibt selbst der absolute princeps, der mit der Rationalisierung der Staatsorganisation die Ansätze zu diesen Unterscheidungen trifft, zunächst noch an das durch die Jahrhunderte tradierte ius divinum et naturae gebunden, auch wenn er sich bald als legibus solutus durchsetzt (vgl. Heller, Souveränität, S. 15 f.). Mit Hilfe des ihm zugesprochenen ius eminens überwältigt er nämlich die wohlerworbenen Rechte seiner Untertanen und entledigt sich schliesslich aller positiven Rechtsschranken, soweit sie nicht zivilrechtliche Entschädigungen vorsahen.

Zu einem Teile müssen die bürgerlichen Revolutionen mit ihren neuen Verfassungsurkunden verstanden werden als eine Fortsetzung des heroischen Unternehmens, das der kontinentale Absolutismus mit der bewussten Ordnung der gesellschaftlichen Wirklichkeit nach einem einheitlichen Plane begonnen hatte. Es ist die gleiche Linie, die noch von den heutigen Diktaturen und namentlich vom russischen Bolschewismus fortgeführt wird. Andrerseits empfingen aber die Verfassungsurkunden der bürgerlichen Revolutionen ihr charakteristisches Ordnungsideal gerade aus dem Kampf, den die liberale Demokratie gegen den feudalständischen Absolutismus führte. Das Ziel der bürgerlichen Revolutionen des 17. bis 19. Jahrhunderts und der von ihnen erstrebten Verfassungen war die Begrenzung der absoluten Staatsgewalt durch schriftlich beurkundetes Verfassungsrecht. Geistesgeschichtlich wurde dieser Kampf unterstützt durch die niemals unterbrochene Tradition des inzwischen zum Vernunftnaturrecht verweltlichen christlichen Naturrechts (vgl. oben, S. 119 ff.).

Die Rationalisierung der Rechtsform verdankten Konstitutionalismus wie Absolutismus dem römischen Rechtsdenken. Die Rationalisierung des Rechtsinhaltes dagegen, die Reduktion der immer zahlreicheren und ewig wechselnden positiven Rechtssätze auf einige wenige, vermeintlich unabänderliche, materielle Rechtsprinzipien geht auf das Vernunftnaturrecht zurück. Formale und materiale Rationalisierung des Rechts mussten zusammenwirken, um den Glauben entstehen zu lassen an die Möglichkeit

eines einheitlichen Machtaufbaus des Staates durch eine lückenlose Kodifikation der grundlegenden Rechtsnormen. Nun bekommt die tradierte Freiheits- und Gleichheitsforderung vom geschichtlich-gesellschaftlichen Standort des Bürgertums ihre konkreten Inhalte: politische und bürgerliche Freiheit, sowie Freiheit des Privateigentums. Historischer Ausgangspunkt ist sicherlich nicht die Glaubensfreiheit gewesen; „an der materiellen, nicht an der ideellen Sphäre des Menschen hat sich die Persönlichkeit zuerst staatsrechtlich durchgesetzt" (R. Schmidt, S. 172 f.).

Der neuartige Inhalt der modernen Verfassungsurkunden besteht in der Tendenz, die objektive Rechtsbeschränkung der Staatsgewalt durchzuführen und machtpolitisch zu sichern durch die subjektiven Freiheits- und Mitwirkungsrechte der Bürger gegenüber der Staatsgewalt, so dass die individuellen Grundrechte geschützt sind vermöge der organisatorischen Grundstruktur des Staates (vgl. Schmidt, S. 98, 127 ff.). Es ist eine grundsätzliche und gefährliche Verkennung des konstitutionellen Rechtsstaates, wenn neuerdings Gewaltenteilung und Grundrechte als zwei von einander unabhängige Einrichtungen aufgefasst werden. In Wahrheit bedingen sich die Tendenz zur planmässigen, rechtsstaatlichen Organisation der Staatsgewalt und die auf Freiheitsverbürgung gerichtete Tendenz wechselseitig. „Plan" und „Freiheit" stehen nur dann zueinander im Gegensatz, wenn sie als wesenlose Abstraktionen begriffen werden. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit muss die menschliche Freiheit immer organisiert werden.

Eine Art von Gewaltenteilung zum Schutze der Rechte des Einzelnen hatte auch das Mittelalter gekannt; sie bestand in der Aufteilung der subjektiven Rechtsgewalten als iura quaesita auf die einzelnen Rechtsträger. Eine Aufteilung von Staatsfunktionen auf mehrere relativ verselbständigte Organisationen hat erst der Konstitutionalismus im Kampfe gegen den gewaltenvereinigenden Absolutismus durchgeführt. Durch die gewaltenteilende Grundordnung, in welcher die Gesetzgebung als die höchste Gewalt vom Volk, die Exekutive vom Staatsoberhaupt organisiert wird und die richterliche Gewalt eine von beiden unabhängige Organisation darstellt, soll die Staatsgewalt gegen missbräuchliche Ausübung gesichert und organisatorisch genötigt werden, auf die Freiheit und Gleichheit der Bürger Rücksicht zu nehmen. Es ist gerade heute von Bedeutung, auf den unlöslichen wechselweisen Zusammenhang nachdrücklich hinzuweisen, in welchem von Anfang an die — mindestens in Gestalt der mitbeteiligten Volkslegislative — demokratische Organordnung der modernen Verfassungen mit ihrer Funktionenordnung steht, welche die staatlichen Tätigkeiten dort, wo sie sich mit den Bürgern unmittelbar berührte, einer rechtlichen Regelung unterwarf. Im 19. Jahrhunderte war ein solches Verfassungsideal so selbstverständlich geworden, dass nur eine gewaltenteilende und Grund-

rechte garantierende Rechtsverfassung als wahre oder als Verfassung schlechthin bezeichnet wurde.

Um die hervorgehobene, allen andern Rechtsnormen übergeordnete Bedeutung derjenigen Rechtssätze zu kennzeichnen, welche nach dem konkreten Willen des historischen Verfassungsgesetzgebers als Grundnormen galten und in die Verfassungsurkunde Aufnahme fanden, wurde ihnen in vielen Verfassungsurkunden eine erhöhte Bestandsgarantie zugesichert; sie sollten eine grössere Dauer und Stabilität besitzen, als die ihnen nachgeordneten und von ihnen abgeleiteten übrigen Rechtssätze der Staatsordnung (vgl. oben, S. 119 f.). Ihre Abänderung wurde deshalb in vielen Verfassungsurkunden an besondere, erschwerte Voraussetzungen gebunden und ihre Einhaltung durch besondere Verantwortlichkeiten der Staatsorgane geschützt. Sie werden starre Verfassungen genannt im Gegensatz zu den biegsamen, flexiblen Verfassungen, die man solchen Staaten zuspricht, die entweder keine besondere Verfassungskodifikation kennen oder ihren Verfassungsrechtssätzen keine erhöhte Bestandsgarantie zuerkennen. Eine erhöhte politische Bedeutung haben selbstverständlich auch die Verfassungsnormen einer biegsamen Verfassung; sie kommt aber in ihrer Rechtsform nicht zum Ausdruck, die Verfassung kann hier in dem gleichen Verfahren wie jedes andre Gesetz abgeändert werden.

Die bisherigen Ausführungen zusammenfassend haben wir zunächst vier Verfassungsbegriffe zu unterscheiden: zwei soziologische und zwei juristische Begriffe. Der inhaltreichste Verfassungsbegriff meint die charakteristische Machtsstruktur, die konkrete Existenz- und Tätigkeitsform des Staates. Die Weite dieses Begriffs, der den „Gesamtzustand politischer Einheit und Ordnung" (Schmitt, Verfassungslehre, S. 3), die „Lebenstotalität und Lebenswirklichkeit des Staates" (Smend, Verfassung S. 75 f.) meint, also sämtliche Natur- und Kulturbedingungen der staatlichen Einheit ohne jede wertende Differenzierung mit einschliesst, macht ihn wissenschaftlich so gut wie unbrauchbar.

Sehr viel fruchtbarer, weil enger ist bereits der zweite wirklichkeitswissenschaftliche Verfassungsbegriff, der dadurch zustande kommt, dass von einem bestimmten historisch-politischen Standort aus innerhalb der staatlichen Totalität eine Grundstruktur des Staates als fundamental bewertet und als relativ bleibender Aufbau der staatlichen Einheit herausgehoben wird.

Den beiden soziologischen entsprechen zwei sinnwissenschaftliche und zwar juristische Begriffe der Verfassung. Der umfassende Rechtsbegriff hätte den gesamten Rechtsbestand des Staates zum Inhalt; mindestens aber alle in der Verfassungsurkunde enthaltenen Rechtsnormen zusammen mit sämtlichen andern verfassungsmässigen Rechtssätzen der staatlichen Ordnung. Hier ist nicht der wirkliche Gesamtzustand, sondern nur der von Rechts

wegen geltende Zustand politischer Einheit und Ordnung gemeint, allerdings ohne Rücksicht darauf, welche unter den zahllosen Rechtssätzen als „grundlegend" und welche als abgeleitet zu gelten haben. Man kann in diesem Falle von einer materiellen Verfassung im weiteren Sinne sprechen.

Gebräuchlicher ist der Begriff der materiellen Verfassung im engeren Sinne, die innerhalb der totalen Rechtsordnung des Staates einen als grundlegend bewerteten Teilinhalt als Grundordnung, nicht nur als hypothetische, logische „Grundnorm" (Kelsen, Staatslehre S. 249 ff.) heraushebt. Für das Aufklärungsnaturrecht hatte der Gedanke einer geschriebenen oder ungeschriebenen, materiellen Verfassung i. e. S. keine Schwierigkeit, weil es von dem Glauben ausging, seine — in Wahrheit historisch-politisch bedingten — Postulate besässen eine absolute, überpositive Rechtsverbindlichkeit und gestatteten eine logisch-systematische Ableitung aller positiven Rechtssätze. Noch Kant (Rechtslehre, § 55 f.) will das Rechtsgesetz in bewusster Analogie zum logischen Schlusschema als einen abstrakt-allgemeinen Obersatz verstehen. Letztlich lässt sich nur aus diesem Glauben die Forderung verstehen, die Verfassungsurkunde habe zu enthalten „alle Institutionen und Regierungsprinzipien des Landes".

Diese Forderung muss als unerfüllbar bezeichnet werden, weil eine konkrete historische Verfassung niemals ein abgeschlossenes, auf einigen übergeschichtlichen Axiomen ruhendes logisches System darstellt. Keine geschriebene Verfassungsurkunde enthält alle grundlegenden Normen, und jede Verfassung enthält auch solche Rechtssätze, die vom Standpunkt einer politischen Systematik aus nicht als grundlegend gelten können. Deshalb setzen sich die materiellen Verfassungen i. e. S. immer aus einer Mehrheit von Verfassungsgesetzen zusammen, unter welchen eine Urkunde ihrer überragenden Bedeutung wegen als die „formelle" Verfassung bezeichnet wird.

Der Begriff der formellen Verfassung, in unsrer Reihenfolge der fünfte Verfassungsbegriff, meint die Gesamtheit der in der Verfassungsurkunde schriftlich fixierten Rechtssätze. Darüber, welche Rechtssätze als wichtig genug gelten sollen, um in die Verfassungsurkunde aufgenommen zu werden und gegebenenfalls an ihrer erhöhten Bestandsgarantie teilzunehmen, darüber entscheidet allein der Verfassungsgesetzgeber. Die Tendenz, die schriftliche Verfassungsurkunde möglichst in Übereinstimmung zu bringen mit der materiellen Verfassung i. e. S. ist in den geschriebenen Verfassungen deutlich erkennbar und kommt darin zum Ausdruck, dass alle einen typischen Inhalt in Gestalt der grundlegenden Organ- und Funktionenordnung aufweisen. Der Begriff der formellen Verfassung wird wissenschaftlich deshalb nötig, weil es eine vollkommene Deckung zwischen materieller und formeller Verfassung niemals geben kann. Die Verfassungsurkunden

enthalten zwar typische Inhalte; theoretische Grundsätze für einen Vorbehalt des Verfassungsgesetzes existieren aber nicht. Darüber, was die Verfassungsurkunde regelt, entscheiden, wie beim allgemeinen Gesetzesvorbehalt, die Tradition, die politische Zweckmässigkeit, die Machtlage und das Rechtsbewusstsein (vgl. Heller, Begriff des Gesetzes, S. 123 ff.).

Damit erledigen sich die Angriffe C. Schmitts gegen den Begriff der formellen Verfassung, deren Ergebnisse auf eine Relativierung der rechtsstaatlichen Verfassung überhaupt hinauslaufen. Gewiss ist die interpretierende Verfassungsrechtswissenschaft nicht nur berechtigt, sondern sogar genötigt, aus dem Gesamtrechtszustand neben dem Begriff der formellen auch einen Begriff der materiellen Verfassung i. e. S. aufzustellen. Der Inhalt dieses von C. Schmitt mit Unrecht so genannten positiven Verfassungsbegriffes wird aber ebenso wie der Inhalt aller formellen Verfassungen niemals von „parteimässigen Forderungen" unabhängig sein; so wird man z. B. schon darüber streiten können, ob die bundesstaatliche Struktur, wie Schmitt meint, wirklich zu den Fundamentalsätzen der „positiven" deutschen Verfassung von 1919 gehört. Andrerseits ist es nicht einzusehen, mit welchem Recht Schmitt es dem deutschen Verfassungsgesetzgeber verwehren will, z. B. die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche und die ihr entsprechende weltliche Schulaufsicht (Art. 144 RV.) als ebenso fundamental anzusehen wie den bundesstaatlichen Aufbau. Schliesslich sind nicht nur solche, sondern sämtliche Rechtssätze einer materiellen wie formellen Verfassung „aus der politischen und geschichtlichen Situation" ihrer Entstehungszeit zu erklären (vgl. Schmitt a. O., S. 12, 15, 20 ff.).

Völlig unzutreffend ist die Behauptung, die „positive", d. h. die materielle Verfassung i. e. S. sei keine Norm und kein Gesetz, sondern eine „einmalige Entscheidung", ein ander Mal wieder eine Mehrheit von „konkreten politischen Entscheidungen", und die Verfassungsgesetze „gälten" erst auf Grund jener Entscheidung oder Entscheidungen (Schmitt, S. 21, 23, 61). Als nichtnormative, bloss faktisch existierende Entscheidung oder als eine Mehrheit solcher Entscheidungen ist die Verfassung als „geltend" überhaupt nicht begreiflich.

Gegenwärtig stehen sich in der Frage der Geltungsgrundlage einer objektivierten Staatsverfassung zwei gleichermassen einseitige Auffassungen unversöhnlich gegenüber. Nach Meinung des „reinen" Normativismus, von Kelsen und seiner Schule vertreten, soll es die den „logischen Ursprung" der Verfassung darstellende Grundnorm sein, welche als juristische Hypothesis „die verfassunggebende Autorität" einsetzt; die Verfassung hole also ihre „rechtlich" — nicht etwa logisch — relevante Geltung aus dieser Ursprungsnorm, ihren Inhalt aber „aus dem empirischen Willensakt der konstituierenden Autorität" (Kelsen, Souveränität S. V., dazu Heller, Souveränität, S. 53, 55 f.).

Dieser machtlosen, nur logisch, nicht rechtlich geltenden Norm stellt C. Schmitt die normlose, überhaupt nicht geltende Macht entgegen. Für ihn ist die „positive" Verfassung überhaupt nichts Normatives, sondern sie „gilt kraft des existierenden politischen Willens desjenigen, der sie gibt" (a. O. S. 22).

Jede Theorie, die ausgeht von der Alternative Recht oder Macht, Norm oder Wille, Objektivität oder Subjektivität verkennt den dialektischen Bau der staatlichen Wirklichkeit und ist bereits in ihrem Ausgangspunkt verfehlt. Der machtbildende Charakter des Rechts verbietet es uns, die Verfassung als „Entscheidung" einer normlosen Macht zu verstehen. Eine faktische Machtsituation wird zu einer relativ dauernden Machtlage und damit zu einer Verfassung in irgendeinem weiteren oder engeren Sinn nur dadurch, dass die „Entscheidungen" der Machthaber mindestens von einem, und zwar von dem für die Machtstruktur ausschlaggebenden Teil der Machtunterworfenen neben andern Motiven (Gewöhnung, Interessenförderung) auch deshalb befolgt werden, weil sie ihnen als gelten sollende, vorbildliche oder verbindliche Normen entgegentreten. Andrerseits muss aber der rechtbildende Charakter der Macht die Auffassung verwerfen, dass die (inhaltlose) Verfassung ihre Rechtsgeltung durch eine bloss logisch geltende machtlose Norm empfange, ihren Inhalt aber aus dem Willensakt der (durch die Grundnorm doch erst eingesetzten) konstituierenden Autorität (vgl. oben, S. 173 ff.). Wirksamkeit und Geltung, Sein und Sollen der Verfassung müssen zwar logisch auseinandergehalten werden, beziehen sich aber beide dennoch auf die gleiche Verfassungswirklichkeit, in welcher mit der einen Aussage immer zugleich die andere gesetzt ist.

Nicht jede politische Verfassung, wohl aber jede Verfassunggebung setzt ein verfassunggebendes Subjekt voraus, das als solches nur eine entscheidungs- und wirkungsfähige Willenseinheit sein kann. Für den politischen Machtaufbau der mittelalterlichen Welt, der in langen Generationen traditional gewachsen war, wäre die Annahme eines verfassunggebenden Subjektes überflüssig und rein fiktiv gewesen. Die planmässige Normierung einer einheitlichen Grundordnung des modernen Staates setzt aber die Existenz eines wirklichen handlungsfähigen pouvoir constituant voraus. Als eine solche bot sich der Immanenzauffassung, welche den Glauben an die politisch konstituierende Gewalt eines transzendenten Gottes nicht mehr teilte, schon bei Marsilius von Padua zunächst nur der populus, die universitas civium dar (vgl. R. Schmidt, S. 132 ff.). In der französischen Revolution gelingt es dem zum politischen Selbstbewusstsein erwachten bürgerlichen Teil des Volkes, der Nation im französischen Sinne, die bewusste Entscheidung über die staatliche Existenzform und damit die verfassungsgebende Gewalt an sich zu reissen. Erst als feudalmonarchische Reaktion gegen dieses demokratisch-revolutionäre Prinzip formulierte die Restauration als monar-

chisches Prinzip die Lehre vom pouvoir constituant des erblichen Staatsoberhauptes. Dass diese Lehre auch ideengeschichtlich erfolglos blieb (vgl. Heller Polit. Ideenkreise, S. 33), liegt an der unüberwindlichen Schwierigkeit, innerhalb einer universalen Immanenzauffassung einer Familie von Gottes Gnaden die verfassunggebende Gewalt zuzusprechen.

Als Subjekt der verfassunggebenden Gewalt kann aber sowohl der Fürst wie auch das Volk nur dann in Betracht kommen, wenn sie diese Eigenschaft auch normativ erworben haben. Der Fürst, weil er nicht „existentiell", sondern nur auf Grund der normativen Erfolgeordnung, also als Rechtsmacht verfassungsgebende Gewalt besitzt (so selbst Schmitt, S. 81). Dem Volke aber als dem „formlos Formenden" kann eine pouvoir constituant deshalb nicht eignen, weil es „als politische Einheit vorhanden sein und vorausgesetzt werden muss, wenn es Subjekt der verfassunggebenden Gewalt sein soll". Leugnet man aber, dass ein Volk sowohl substantiell wie technisch nur durch Befolgung einer normativen Ordnung aus einer amorphen Menge zu einer entscheidungsfähigen Willenseinheit wird, beantwortet man die Frage nach der vorausgesetzten Einheit dahin, das einheitliche Volk konstituiere sich „in gewissem Sinne" selbst, es sei eben „in seiner bewussten Identität mit sich selbst" eine politisch handlungsfähige Einheit, so mag das zwar politische Theologie sein, Staatstheorie ist es sicher nicht (Schmitt, S. 50, 61, 63). Man kann als verfassunggebende Gewalt denjenigen politischen Willen bezeichnen, dessen „Macht und Autorität" imstande ist, die Existenz der politischen Einheit im Ganzen zu bestimmen. Ohne Normierung hat aber eine Menschenmenge weder einen entscheidungsfähigen Willen, noch eine aktionsfähige Macht, am allerwenigsten aber besitzt sie Autorität. Das normative Element lässt sich aus dem Begriff der Autorität keineswegs dadurch ausschalten, dass man sie als ein wesentlich auf dem Moment der Kontinuität, der Tradition und Dauer beruhendes Ansehen bezeichnet (Schmitt, S. 75); gibt es doch auch revolutionäre Autoritäten, deren „soziale Geltung" gerade auf dem Bruch der Kontinuität beruht.

Die Frage nach der Legitimität einer Verfassung kann selbstverständlich nicht damit beantwortet werden, dass man auf ihr Zustandekommen nach irgendwelchen vorher geltenden positiven Rechtssätzen verweist. Wohl aber bedarf eine Verfassung, um Verfassung, d. h. mehr als ein höchst labiles faktisches Übermachtsverhältnis zu sein, um als rechtmässige Ordnung zu gelten, einer Rechtfertigung an sittlichen Rechtsgrundsätzen (vgl. oben, S. 250 f.). Im Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen erklärt C. Schmitt, es sei zwar jeder existierenden Verfassung Legitimität zuzusprechen, eine Verfassung sei aber doch nur legitim, „d. h. nicht nur als faktischer Zustand, sondern auch als rechtmässige Ordnung anerkannt, wenn die Macht und (!) Autorität der verfassunggebenden Gewalt, auf deren Entscheidung

sie beruht, anerkannt ist" (S. 87). Existentialität und Normativität der verfassungsgebenden Gewalt stehen eben nicht im Gegensatz, sondern bedingen einander. Eine verfassunggebende Macht, welche mit den für die Machtstruktur ausschlaggebenden Schichten nicht durch gemeinsame Rechtsgrundsätze verbunden ist, hat weder Macht noch Autorität, also auch keine Existenz.

ANHANG

BERICHT DES HERAUSGEBERS.

Es ist Hermann Heller nicht vergönnt gewesen, den ursprünglichen Plan seines Buches ganz zur Ausführung zu bringen. Das letzte, von ihm bearbeitete Kapitel ist das über die Staatsgewalt. Allerdings waren andere, im Entwurf des Werkes nachfolgende Kapitel schon früher vollendet worden. Den Stand der Arbeit beim Tode des Verfassers kennzeichnet die Wiedergabe der von Heller entworfenen Disposition des III. Teiles im dritten Abschnitte, in welcher die nicht ausgeführten Kapitel durch Kursivdruck kenntlich gemacht worden sind:

III. Wesen und Aufbau des Staates

1. Die gesellschaftliche Funktion des Staates
 - A. Ihre Eigengesetzlichkeit
 - B. Die Unterscheidung der politischen von anderen gesellschaftlichen Funktionen
 - a) Staat und Kirche
 - b) Staat und Wirtschaft
2. Die Rechtfertigung des Staates (Staatsfunktion und Rechtsfunktion)
3. Der Staat als organisierte Entscheidungs- und Wirkungseinheit
4. Die Staatsgewalt
 - A. Staatsgewalt als politische Wirkungseinheit
 - *B. Rechtstechnik als Machttechnik*
 - *C. Repräsentation*
 - *D. Souveränität*
5. Die Staatsverfassung
 - A. Die politische Gesamtverfassung
 - B. Die verselbständigte Rechtsverfassung
 - C. Die geschriebene Verfassung
6. *Das Staatsvolk*
7. *Das Staatsgebiet*
8. *Die Staatsformen*
9. *Staat unter Staaten*

Das letzte in Arbeit befindliche Kapitel (über die Staatsgewalt) war am 5. November 1933, dem Todestage Hellers, bis zu dem Satze fortgeführt:

Auch ökonomisch kann diese Wirtschaftseinheit weder den Machthabern noch den Machtunterworfenen zugerechnet werden, ebensowenig kann sie von den diese Einheit Bewirkenden losgelöst werden (S. 242).

Der oben unter A. erscheinende Teil des Kapitels schien durch die diesem Satze vorstehenden Ausführungen im Wesentlichen vollendet zu sein, so dass der Herausgeber sich berechtigt glaubte, die vorgefundene fragmentarische Niederschrift als abgeschlossenen ersten Abschnitt des Kapitels behandeln zu können. Der in dem vorliegenden Text enthaltene zweite Abschnitt des Kapitels ist auf Grund des vorgefundenen Entwurfes in der Weise zustande gekommen, dass der Herausgeber die Notizen Hellers zu grammatikalisch fertigen Sätzen vervollständigt und sie in den Plan des Ganzen eingeordnet hat. Diese sicherlich ungewöhnliche Methode mag im konkreten Falle dadurch

gerechtfertigt erscheinen, dass es sich um ein Werk mit ausgesprochener Wirkungstendenz handelt, bei welchem die äussere Geschlossenheit des Ganzen ein wesentliches Moment des Eindrucks auf den Leser darstellt. Veranlasst wurde der Herausgeber zu dem geschilderten Verfahren durch den Wunsch der nächsten wissenschaftlichen Freunde des Verfassers, das Werk in möglichst abgerundeter Form erscheinen zu sehen, ferner durch die Einwilligung von Frau Gertrud Heller-Falke und schliesslich durch einen ständigen, bis in die letzten Stunden währenden Gedankenaustausch des Verfassers mit ihm. Um jeden Anlass unsachlicher Kritik zu vermeiden, sind jedoch im Folgenden die Notizen veröffentlicht, welche der Bearbeitung des Abschnittes B. des Kapitels zu Grunde gelegen haben. Der Abschnitt C., sowie die nachstehend bezeichneten Sätze des Abschnittes B. sind dem Manuskript eines von Heller verfassten, noch unveröffentlichten Artikels über Political Power entnommen. Der Verfasser hatte die Absicht gehegt, Teile dieses Artikels zur Formulierung des Textes der Staatslehre heranzuziehen, und hatte zu diesem Zwecke das Manuskript zu den Materialien des Kapitels über die Staatsgewalt gelegt. Der Herausgeber hat geglaubt, die Leser Hellers nicht besser über seine Gedankengänge informieren zu können, als wenn er die zwar summarisch gehaltenen, aber den Kern der Probleme treffenden Ausführungen des Artikels unverändert an den entsprechenden Stellen in die Staatslehre einordnete. Es handelt sich um folgende Sätze:

Von Beginn des Abschnitts B. bis zu dem mit „politische Macht" endenden Satze der Zeile 9 von oben (S. 243).

Von Beginn des Satzes „Ihrer gesellschaftlichen Funktion wegen" bis zum Ende des dritten Absatzes (S. 243 unten).

Der mit „In dieser Eigenschaft" beginnende Satz, welcher mit „zu können" schliesst (S. 244).

Der letzte Satz des Abschnittes B.

Der gesamte Abschnitt C. mit Ausnahme des ersten Satzes.

Folgende Notizen haben dem Rest des Kapitels zur Unterlage gedient:

3. *Die Staatsgewalt*

A. *Staatsgewalt als politische Wirkungseinheit (vielheitliche Bewirkung und einheitliche Wirkung)*

a) *Die Organisation menschlicher Wirksamkeit, welche das gebietsgesellschaftliche Zusammenwirken aktualisiert.*
Kein selbständiges, von der Vielheit der bewirkenden Menschen losgelöstes Wesen des Staates (Organismus), welches eigenen Willen, Gesinnung, Interessen, Zwecke hätte und handlungsfähig wäre.
Interesse an der Vereinheitlichung des Rechts.
Es gibt auch keine dauernde und allgemeine Einheit (Parallelität) des Willens, der Interessen, der Gesinnung, der Zwecke. Sondern die Vielheit der individuellen und kollektiven, sei es organisierten oder nicht organisierten Aktzentren werden erst durch die autoritäre Staatsorganisation zur staatl. Wirkungseinheit verbunden (die allerdings eine Wirklichkeit ist), indem sie
a) *durch ein System von Willensvereinheitlichungen zur intraindividuellen Einordnung und Anpassung gebracht werden*
b) *durch ein System von Aktvereinheitlichungen zur interindividuellen Einordnung kraft autoritärer Anordnung gebracht werden.*

b) *Die organisatorische Willens- und Aktvereinheitlichung*

1) *Der Staatsapparat, insbes. die polizeilich-militärische Wirkungseinheit und die staatliche Rechtsordnung (Organträger!)*
2) *Die politischen Verbände im Staat, insbes. die pol. Parteien. Parlierende Partei — Aufbau von unten nach oben. Diktierende Partei — Aufbau von oben nach unten (autoritäres Herrschafts-*

mittel des Staates). Auch hier obj. Funktion der diktierenden und parl. Parteien

c) *Die organisierende Einheit (Autorität) der Staatsgewalt. Stg. wird durch einen Machtkern von Menschen gestützt, die durch eine annähernd gemeinsame polit. Ideologie verbunden sind (Wert-und Willensgemeinschaft) und durch sie die Staatsgewalt legitimieren (öffentl. Meinung)*

d) *Stg. als ökonomische Wirkungseinheit*
Stg. wird von allen ideellen und materiellen Volkskräften bewirkt und wirkt auf sie alle, namentlich auch als ökonom. Einheit. Selbständiges Zweckvermögen mit politischer Funktion. Staat als Geldschöpfer

Das einheitsstiftende Moment ist also weder das Volk, noch das Gebiet, noch auch die Ordnung, sondern die organisierte und organisierende Machteinheit der Staatsgewalt

B. *Rechtstechnik als staatliche Machttechnik*

Deshalb sind pos. Rechtsbegriffe (völlig unausgebeutete) Fundgrube für Soziologen
Staatsgew. als pol. Entscheidungseinheit
Staat als Ordnungseinheit

a) *die staatliche Machteinheit als Rechtspersönlichkeit*
Die technisch nicht zu beschränkende soziale Machteinheit des Staates
1) *als verfassungsgebende Gewalt*
2) *Personifizierung der Staatsorganisation*

Wie kann man dem „Staat" Rechte und wie kann man ihm Pflichten zurechnen?

b) *Machtsystem als Rechtssystem*
Ein Komplex von systematisch zur Machteinheit organisierten gesellsch. Beziehungen wird zu einem Komplex von systematisch zur Ordnungseinheit geordneten Rechtsbeziehungen — abgeleitet von der positiven Verfassung.
Typisierung u. Fixierung von Machtlagen

(Teil A dieser Notizen entspricht dem von Heller noch ausgeführten Abschnitt A des Kapitels über die Staatsgewalt. Die Gedanken der unter B aufgeführten Notizen kehrten zum Teil in dem Manuskript des erwähnten Artikels über Political Power wieder, wie an Hand der oben gekennzeichneten Sätze dieses Artikels verfolgt werden kann. Die letzten Notizen unter B ordnete der Herausgeber daher in den Zusammenhang des Artikels ein. Über die von Heller sicherlich beabsichtigte breitere Ausführung dieses zweiten Abschnitts fanden sich leider keine weiteren Notizen.)

C. *Repräsentation (autokr. u. magistrat.)*

Herrschaft heisst Verfügung über Leistungen (nicht psych. Vorgang)	*d.h. durch einheitl. Aktualisierg. der organis. kumuliert. Leistungen — so Gemeinwille*
Misskannt von Nomokraten	*Reale Machteinheit durch Verbindg. indiv. (finanz. phys. geist.) Macht u. repräs. Aktualisierung zu einer Wirkungseinheit nach innen u. aussen*

Geformtheit der indiv. Willensakte durch jene Welt natürl. gesell. Gesetzmässigkeit u. umgekehrt
Dabei fundiert 1) und 2) sowohl 3) (Gesellschaft hält Staat zusammen) wie umgekehrt 3) wieder 2) und 1) sichert (Staat hält Ges. zusammen)

(Diese Notizen fanden sich auf einem Blatte, welches offenbar die ersten Gedanken der Arbeit enthielt. Einige der in ihm enthaltenen Gedanken sind inzwischen in anderen Kapiteln der Staatslehre ausgeführt worden.

An Notizen neuren Datums war über dieses Thema nur vorhanden die Definition der Repräsentation als

Vergegenwärtigung der Einheit eines Wirkungszusammenhangs in einer konkreten Person

Organisierung u. Aktualisierung durch Menschen als Organträger

und eine Reihe eng beschriebener Bogen, welche Excerpte mit eigenen Gedanken vermischt enthalten. Da sich nicht mit Sicherheit feststellen liess, was hieran Auszug und was Idee des Verfassers war, ist von einer Veröffentlichung dieser Notizen abgesehen worden.)

D. *Souveränität*

(Der Abschnitt über die Souveränität sollte behandelt werden gemäss folgender Disposition:

1. *Historischer Teil (versch. Bedeutung d. Souv.)*
2. *Subjekt*
3. *Souveränität und Staatsgewalt*
4. *Inhalt*

Diese Einteilung ist bestimmend gewesen für die Ordnung der einzelnen Notizen, welche in den Abschnitt B des Kapitels über die Staatsgewalt im Text verarbeitet worden sind. Hier werden die Notizen jedoch nach Gesichtspunkten reproduziert, welche unabhängig von diesem Plane sind).

(Soziologische Analyse)

In jeder Organisation ist zu unterscheiden :

1. *Macht der Organisation, d.h. die durch die kombinierte Aktion aller Organisationsangehörigen nach innen und aussen betätigte Macht, das Mass ihrer Wirkungsfähigkeit als Ganzes. Sie ist bis zu einem gewissen Grade messbar (z.B. als Staatskredit), aber in keinem Organ zu lokalisieren. Subjekt dieser Macht ist die Organisation selbst.*

Der Staat ist souverän, d.h. er ist die regelmässig mächtigste Organisation auf seinem Gebiete — Unwiderstehlichkeit der Staatsgewalt. Er ist oberster Normsetzer und hat das Monopol legitimer physischer Zwangsgewalt (die ultima ratio der Macht). Subjekt: „oberste u. ausschliessliche Gebietsordnungsgewalt".

2. *Macht über die Organisation. Frage nach dem Träger der Organisationsmacht, nach der das Sein und Sosein der Organisation bewirkenden Gewalt. — Diese kann der Organisation immanent oder ihr transzendent sein (sich selbst organis. oder von ausserhalb organis. Organisationen)*

In wessen Namen wird die Organisationsmacht ausgeübt?

Staat nur da, wo die Macht über die Organisation der Organisation angehört, „eigenständig" ist, wo innerhalb der Organisation selbst über ihr Sein u. Sosein entschieden wird.

3. *Die Macht in der Organisation. Frage nach den o. der Person (Mehrheit), welche die Organisationsmacht im konkreten Falle aktualisieren, ausüben. Ausüber kann mit Träger identisch sein. Ueberordnung des höheren über das niedere Organ in der Machthierarchie.*

(Dieselben Gedanken haben ausserdem in folgender Form Niederschlag gefunden:)

In jeder Organisation ist zu unterscheiden die Frage nach der

1. *objektiven Macht der Organisation, d.h. der Wirkungsfähigkeit des Ganzen nach Mass und Inhalt der durch die kombinierte Aktion der Organisationsangehörigen nach innen und aussen betätigten Wirkung. Diese objektive Macht ist zu einem gewissen Grad (Kredit, Gehorsamschance) objektiv messbar, aber in keinem einzelnen Organisationsangehörigen lokalisierbar, so dass als Subjekt nur das Ganze der Organisation angegeben werden kann. Dies ergibt sich*

a) *aus dem Wesen der gesell. Macht, die immer ein ges. Verhältnis zwischen Machthaber und Machtleistenden einerseits und anderen Machthabern andrer-*

seits. Ges. Macht hat der Machthaber nur, wenn er nicht bloss den Willen anderer Menschen motivieren, sondern wenn er ihn zu von ihm bestimmten ges. wirks. Leistungen motivieren kann. „Seine", des Machthabers ges. Macht besteht in den Leistungen der Gehorchenden (oboedientia facit imperantem). Jede ges. Macht ist nach innen eine zweiseitig bewirkte u. niemals ein bloss dem Machthaber inhärierendes, in ihm allein zu lokalisierendes Vermögen (Eigenschaft). Deshalb ist die Lokalisierung irgendwelcher (immer durch kombinierte Leistungen bewirkter) ges. Macht in der Person des Machthabers immer bereits ges. Zurechnung. Ausserdem immer Bindungen des einen Machthabers durch andere (keine absolute Allmacht)

b) *aus dem Wesen der Organisation. Das Ganze der obj.Organisationsmacht kann in keinem Organisationsang. lokalisiert werden, weil jede dauernde u. jede grössere Organisation, eben um Macht zu haben, einer dauernden Macht, - d.h. aber Kompetenzverteilung zum Zwecke der Kombinierung der Leistungen bedarf, also einer Verteilung der Organisationsmacht auf verschiedene, wenn auch hierarchisch geordnete Machthaber bedarf, also auch aus diesem Grunde die Wirkungsfähigkeit des Ganzen niemals zur freien Disposition eines einzigen Machthabers steht.*

Deshalb kann die obj. Macht einer Organisation endgültig nur ihr selbst zugerechnet werden.

2. *Die subj. Macht über die Organisation*

Wer trägt die Organisation?

Wer vermag über das Sein u. die Form dieser Organisation zu entscheiden?

Eine innerhalb oder ausserhalb dieser Organisation stehende Macht? Danach sich selbst organisierende oder fremdorganisierte Macht (aktive u. pass. Verbände).

Hier Lokalisierung in den Organisationen als Ganzes.

Schwierig erst die Frage für die sich selbst organisierenden Organisationen.

Wer vermag über das Sein u. die Form eines sich selbst organis. Verbandes zu entscheiden?

Erst recht eine Zurechnungsfrage — in wessen Namen wird die aktuelle Organisationsmacht ausgeübt? Welcher Teil der obj. Organisationsmacht trägt die Organisation? Mitglieder o. Vorstand, Kirchenvolk oder Fürst?

1) *Berechtigung u.* 2) *Beantwortbarkeit dieser Frage?*
1) *Organisationsprinzip notwendig*
2) *Nur als Zurechnungsfrage*

3. *Die subjektive Macht in der Organisation, d.h. die Frage nach der Hierarchie der die Macht Ausübenden.*

(Souveränität als soziologischer und als juritischer Tatbestand)

Die Souveränität der Staatseinheit. Soz. Ausdruck für die tatsächl. Fähigkeit einer Machteinheit, regelmässig jeden die Herrschaftseinheit bedrohenden Willen selbständig zu brechen.

Höhere Gewalt im Verhältnis zu andern auf diesem Gebiet befindlichen (nicht anders, wie eine wirtsch. Organisation höher sein kann als die andern).

Höchste Gew., weil sie allen auf ihrem Gebiet übergeordnet ist u. die höchsten Rechtsnormen setzt.

Ueberordnung des höchsten Organs über alle andern Organe.

Ueberordnung der Staatsgewalt über alle andern Rechtssubj.

Souverän ist die rechtssetzende (verfassunggebende) Gewalt = die Staatsorganisation

Die Staatsgewalt ist souverän, d. h. sie ist auf ihrem Gebiet oberste, ausschliessliche, unwiderstehliche u. eigenständige Macht.

(Subjekt der Souveränität)

Souveränität setzt ein willens- und handlungsfähiges Rechtssubjekt voraus; dieses kann nur die Organisation als solche sein.

Diese Organisation muss sich gegen alle andern organisierten und nichtorganisierten Gewalten auf ihrem Gebiet durchsetzen.

(Träger der Souveränität)

1) *Staatssouv. organisationsmässig* — *Souv. der Staatsorganisation* — *Verhältnis d. Staatsorganisation zu andern Wirkungseinheiten*

2) *Volk-Fürstensouv. Souv. träger in d. Staatsorganisation*

3) *Organsouv. Volk-Fürst, wenn u. soweit sie zugleich Träger u. summum imperium* — *Organ d. Staatsgewalt*

Volk u. Fürsten können Organe u. zugleich Träger d. StG. sein, brauchen es aber nicht

Staatsgewalt = Gew. des Staates
Rehm S. 60 = Gew. im Staate
(Inhalt der Souveränität)

oberste Rechtsetzungsgewalt
aus Funktion — *oberste pol. Freund-Feindbestimmung*
ökonom. Macht (Boden)

organisatorisch
Rechtsordnungsmässig } *höchste Gewalt*

Faktizität des Normativen.
Unabhängigkeit von andern Staatsorganisationen.

(Die vorstehenden Aufzeichnungen beziehen sich sämtlich auf das Kapitel über die Staatsgewalt. Was die übrigen Kapitel angeht, so waren Notizen lediglich über das Staatsgebiet vorhanden, während für den Rest nur Literatur und Excerpte gesammelt waren. Ueber die Staatsformen fanden sich einige Gedanken notiert, die sich aber mit dem decken, was in dem im Text enthaltenen Teil des Artikels über Political Power zum Ausdruck kommt.)

6. *Das Staatsgebiet. Henrich, Theorie d. Staatsgebiets* 1922, *dsb. Ztsch. f. Völkerrecht* 13, 1926, *Radnitzky, Die rechtl. Natur d. Staatsgebiets, Donato Donati, Stato e Territorio* 1924, *Verdross, Niemeyers Ztschr.* 57, 1927.

A. Als räumlicher Wirkungsbereich der Staatsgewalt.

Nicht (auch nicht in der Geographie) als Fläche, sondern als dreidimensionaler Raum, innerhalb dessen die moderne Staatsgewalt (regelmässig) fungiert (anders in Antike und Mittelalter).

Staatsgewalt einheitlich fungierend in mehreren, geographisch auseinanderliegenden Gebieten, deshalb

Gebiet nicht einheitsstiftend

Entscheidend trotzdem Nachbarschaft: die umgreifende Wirkung des Gebiets — notwendig ein status vivendi für die im gleichen Gebiet wohnenden Menschen.

Schiffe als umgreifender Raum — souveräne Gewalt

Deshalb prinzipiell Wirkung auf alle Gebietsbewohner und Entscheidung aller für die Existenz der Staatsgewalt wichtigen Konflikte auf diesem Gebiet

Sinnlich-sinnhafte Grenzen bestimmen den räumlichen Wirkungsbereich des Staates (auch im Ausland); diese sichtbar-greifbare Grenzbestimmung bleibt immer notwendig

Staat ist ein raumerfüllendes Wesen in dem Sinne, dass staatl. Herrschaftsakte Raum erfüllen.

Undurchdringlichkeit keine Eigenschaft des Gebiets, sondern der Staatsgewalt (Souveränität)

Ausschliesslichkeit der Geltung der staatl. Ordnung ist ausschliessl. Wirkung einer einzigen Staatsgewalt.

Sesshaftigkeit (geograph. Konstanz und Identität) hat mit Staatsgebiet prinzipiell nichts zu tun, Gebietsfunktion auch bei wandernden Staaten

B. Die Rechtstechnik des Staatsgebiets

Wirkliche und juristische Grenzbestimmung (Schranke)

Letztere Präzision und Praktikabilität

Wo keine Rechtsvorschriften (Luft, Erdinneres) tritt die faktische Machtmöglichkeit als Grenzbestimmung rein zu Tage

Auch der faktische Raum der faktischen Herrschaftsakte ist faktisch nicht unbegrenzt

Gegensatz „Wirkungsbereich" der staatl. Macht und „Geltungsbereich" der Rechtsnormen falsch. Gelten heisst bei positiven Rechtsnormen nichts anderes als sozial wirken. Absolute Normen dagegen gelten auch ohne jede Wirkung, haben aber deshalb keinen Geltungsraum.

Juristischer Kompetenzbereich als (regelmässiger?) staatl. Wirkungsbereich. Ersterer kann auch ausnahmsweise (?) weiterreichen als regelmäss. Wirkungsbereich.

Strafrecht

Küstengewässer, Okkupation

Ausser den hier veröffentlichten Notizen fanden sich im wissenschaftlichen Nachlass Hermann Hellers noch eine Fülle von Excerpten, Literaturnachweisen, Zeitungsausschnitten, Zitaten, welche für den Plan des Ganzen ebenfalls aufschlussreich sind, wenn auch ihre Wiedergabe im Rahmen dieses Werkes nicht angängig ist. Sie sind charakteristisch für die Arbeitsmethode Hellers, der seine Werke zunächst fertig dachte, ehe er sie zu Papier brachte, weil er, wie er zu sagen pflegte, alles plastisch schaute, bevor es seine schriftliche Gestalt fand. Daher sind die vorstehenden Notizen als das vorletzte Stadium des Werdeprozesses der Textformulierung zu betrachten.

Tossa, im August 1934 GERHART NIEMEYER

SACH- UND NAMENSREGISTER

Seite

Aberglaube, politischer . . . 75
Adel . . . 114, 128
Adler . . . 78, 170, 171
Affolter . . . 96
Allgemeine Staatslehre . . . 3 f.
Althusius . . . 17, 19
Anarchie . . . 9, 226, 227 f.
Anlagetheorie . . . 141
Aristoteles . . . 10, 13f., 15, 102, 142, 201, 210
Atomismus . . . 96
Aufgabe des Juristen . . . 189, 267
Aufgabe der Staatslehre . . . 3 ff.
Augustin . . . 14 f., 21
Autokratie . . . 248
Autonomie des Geistes . . . 10 f.
Autonomie, individuelle . . . 71

Bacon . . . 19, 32, 60, 71, 268
Bakunin . . . 177, 180
Beamtenstaat . . . 131 f., 247
Becher . . . 79
Behrendt . . . 207, 215
Below . . . 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134
Bergbohm . . . 266
Bergson . . . 7
Biel . . . 16
Bienenfabel . . . 33
Bismarck . . . 179
Blackstone . . . 219
Bluntschli . . . 53, 110, 178, 181
Bodin . . . 10, 16, 19, 142
Boehm . . . 160
Bonifaz VIII . . . 15, 127
Bossuet . . . 17
Boulainvillèrs . . . 157
Brauch . . . 86, 184
Bryce . . . 178, 180, 182
Bucharin . . . 96
Bülow . . . 258
Burckhardt . . . 95, 240

Cassirer . . . 84
Chamberlain . . . 150, 154, 159, 160
Cicero . . . 119
Civitas Dei . . . 15
Cohn . . . 191
Contrat social . . . 17, 18, 20, 120, 127, 200, 235
Croce . . . 28
Cromwell . . . 135
Cunow . . . 167

Seite

Dahlmann . . . 4, 21, 26, 132
Darmstädter . . . 196
Darwin . . . 149
Demokratie . . . 176, 247
Desillusionierung . . . 9
Dezisionismus . . . 253, 264
Dialektik . . . 64
Dicey . . . 175
Diktatur . . . 9, 177, 207 f., 210, 248
Dilthey . . . 32, 34, 36, 40, 42, 62, 74, 101, 102, 104
Dogmatik, juristische . . . 260 ff., 264
Dogmatismus, naiver . . . 5
Donati . . . 209
Driesch . . . 69, 79
Droysen . . . 4, 35, 49

Ehrenfels . . . 62, 63
Ehrlich . . . 255, 257, 258, 265
Einung im Sinn . . . 83, 92
Elite . . . 9, 117
Empirie, politische . . . 58
Engels . . . 21, 32, 44, 58, 70, 106, 107, 108, 122, 136, 140, 164, 167 ff., 171, 172, 213, 217
Erkenntnisobjekt . . . 46
Erkenntnissubjekt . . . 53
Existentialität . . . 194, 253, 265

Faktisches, normative Kraft . . . 87, 216, 243, 252
Fénelon . . . 17
Feuerbach . . . 107, 140, 170
Fichte . . . 6, 71, 167, 168, 219
Filmer . . . 17
Finanzordnung, politische . . . 133
Fischer . . . 149
Forsthoff . . . 110
Fragestellung . . . 25 ff.
Franck . . . 174
Freud . . . 62, 78, 80, 81
Freyer . . . 42, 43, 47, 51, 71, 82, 84, 111, 116, 122, 200, 258, 260
Friedrich II. (Kaiser) . . . 129
Funktion,
 Begriff . . . 201
 des Staates . . . 201, 203, 253
 der Wirtschaft . . . 211 f.
 des Rechtes . . . 218, 263
 des Gesetzes . . . 261
Fussnoten . . . 31

Gagern, H. v. . . . 162
Galilei . . . 32
Geiger . . . 109
Geist, objektiver . . . 39 ff., 84
Geltung,
 von Sinngehalten . . . 41
 von sittlichen Gehalten . . . 183
 von gesellschaftlichen Normen . . . 184
 von politischen Gehalten . . . 175
 von Rechtsgrundsätzen . . . 222, 224, 256
 von Rechtssätzen . . . 185, 187, 190, 191, 253, 258
 von Verfassungen . . . 255, 276

Seite
Gemeinschaft 90 ff., 94
Gemeinwille 234 f.
Gerber 26, 54
Gesellschaft,
 Begriff 109 f
 Hierarchie 113
 bürgerliche 110, 111 ff.
Gesellschaftsauffassung,
 individualistische 95 f.
 universalistische 96 ff.
Gestaltbegriff 63, 99 f., 231
Gewaltenteilung 273
Gewohnheitsrecht 188
Gierke 98, 99, 126, 128, 163
Giese 163
Gleichheit vor dem Gesetz 257
Gobineau 150, 152, 156
Goethe 201
Goldstein 156
Gorgias 12
Grant 148, 152
Grotius 120
Grundnorm 190, 198, 221, 267, 274 f., 276
Grundrechte 273
Gumplowicz 150
Günther 148, 149, 150 ff., 153 ff., 156, 157

Hänsel 226
Hartmann 126, 205
Hatschek 131
Hauser, O. 151, 152, 153
Heer, stehendes 130
Hegel 7, 21, 32, 40, 42, 50, 64, 71, 85, 96, 103, 110 f., 120 f., 126, 142, 164, 175, 179, 219
Heimann 214
Hennig 143
Herder 142
Herrschaft,
 Begriff 191 f.
 Funktion 233, 235
Herrschaftslage 175, 192, 242, 255
Herrschaftsmittel 178
Herrschaftssituation 175, 192, 242, 254
Herrschersouveränität 248
Herrschertheorie 237, 240
Hertwig 37
Hertz 149, 152, 155, 156
Hobbes 10, 17 f., 20, 201, 224
Hobhouse 228
Hofmann 147
Hofmannsthal 98
Hold v. Ferneck 258
homo oeconomicus 19
homo politicus 19
Hume 20, 142
Husserl, E. 32, 39
Husserl, G. 190

Ichbegriff, dialektischer 82 f., 86, 95, 96, 99
Idealtypus 61 f.

Seite

Ideologien . . . 6
Immanenzauffassung . . . 19, 22, 32, 33, 36, 119, 277, 278
Integration, staatliche . . . 194, 269
Interessenlage, politische . . . 6, 188, 269
Irrationalismus . . . 7 f., 24, 176

Jahrreiss . . . 252
Jhering . . . 184
Jellinek, G. . 26, 27, 28, 32, 53, 54, 56, 61, 87, 96, 98, 120, 129, 135
144, 174, 195, 196, 200, 229, 235, 237, 252, 259, 268, 271
Jellinek, W. . . . 252
Johann v. Salisbury . . . 15
Jung . . . 78
Juristische Methode . . . 263 ff.

Kant . . . 19, 20, 29, 35, 60, 120, 226, 275
Kantorowicz, H. . . . 42, 85
Kaufmann, E. . . . 189, 194, 197, 219
Kausalität . . . 45
Kautsky . . . 33, 37, 103
Kelsen . . 26, 31, 32, 40, 42, 52, 54, 55, 80, 86, 90, 93, 96, 104, 170,
185, 190, 197 f., 221, 229, 234, 238, 252, 259, 261, 264, 266, 275, 276
Kepler . . . 32
Keutgen . . . 125, 127
Kierkegaard . . . 71
Kirche . . . 127
Kirchhoff . . . 162
Kjellèn . . . 142, 143, 144, 155
Klassenbewusstsein . . . 116 f.
Klassenherrschaft . . . 113, 156
Klassenstaat . . . 168 ff.
Knabenhaus . . . 113
Konvention . . . 186 f., 188, 242
Kornfeld . . . 185, 252
Korsch . . . 33, 103
Krabbe . . . 197
Krieg . . . 9
Kruse . . . 149
Kultur,
Begriff . . . 34, 38, 108
subjektive u. objektive . . . 38
Kulturrasse . . . 159

Laband . . . 26, 54, 128, 266
Lamarck . . . 149
Landauer . . . 138
Landshut . . . 56, 110
Lanze . . . 133
Lask . . . 32, 197
Laski . . . 99, 219, 226
Lassalle . . . 167, 172, 249, 270
Lazarus . . . 158, 160
Lebensphilosophie . . . 7 f., 206
Le Bon . . . 78, 79, 81
Legalität . . . 183, 196, 221, 225, 226 f.
Legitimität . . . 87, 175 ff., 191, 196, 221, 278
Lehnsrecht . . . 129 ff.
Leibholz . . . 163, 254
Leitidee der Staatslehre . . . 59

Seite

Lenin . . . 117, 170, 171
Lenz . . . 149, 154 f.
Liermann . . . 158, 159, 163
Litt . . . 69, 72, 76, 79, 82, 85, 92, 94, 95, 96, 99, 102
Locke . . . 18, 19, 120
Lukács . . . 49, 90, 103 f.
Luschan . . . 149, 155
Luther . . . 72, 119

Machiavelli . . . 16, 19, 129, 142, 203
Macht,
gesellschaftliche . . . 232, 238, 244 f.
politische . . . 193 f., 196, 205, 208, 220
geistige . . . 207 f.
Macht und Recht . . . 277, s. a. Anhang
Magna Charta . . . 135
Majoritätsprinzip . . . 132
Mandeville . . . 33
Manegold v. Lauterbach . . . 15
Mannheim . . . 56, 57
Marck . . . 82
Mariana . . . 118
Marsilius v. Padua . . . 277
Marx . . 7, 8, 10, 21, 32, 33, 36, 42, 48, 58, 61, 70, 71, 97, 103, 106, 107, 122, 133, 140, 164, 167 ff., 172, 212
Marxismus . . . 103 f., 107, 111, 120, 170 ff., 211, 213, 215, 240
Materialismus, historischer . . . 71, 103, 107
Maull . . . 142, 143, 146
McDougall . . . 78, 80
Mendel, Gregor . . . 149
Mensch,
Bestimmung . . . 105, 120
totaler . . . 102
als Kulturgegenstand . . . 35
Mercier de la Rivière . . . 173
Merkantilismus . . . 133
Merkl . . . 211, 242, 264
Metaphysik,
idealistische . . . 139
naturalistische . . . 139
politische . . . 58
Meusel . . . 71, 96
Meyer, Ed. . . . 125, 155
Michels . . . 155
Milieutheorie . . . 33, 141
Militärgewalt . . . 193, 208
Mohl . . . 4, 26, 142
Montesquieu . . . 19, 142
Morus, Thomas . . . 119
Münsterberg . . . 180

Nachtwächtertheorie . . . 167
Napoleon . . . 6
Nation, Begriff . . . 161, 162
Nationalstaat . . . 162
Natur,
Begriff . . . 35
primäre . . . 140 f.
sekundäre . . . 140 f.

Naturrecht,
christliches . . . 15, 118, 120, 219, 272
weltliches . . 16, 18 f., 34, 87, 95, 119, 167, 195, 197, 199, 219, 263, 272, 275
Necker . . . 173
Neomachiavellismus . . . 8
Neukantianer . . . 31 f.
Neurath . . . 36
Nietzsche . . . 7, 78
Normalität . . . 184, 185, 250 f., 252, 253 f., 261
Normativität . . . 184 f., 192, 194, 196, 198, 251 f., 253 f., 261, 278

Offenbarungsglaube . . . 5
Öffentliche Meinung,
Begriff . . . 174
Funktion . . . 175 f.
Oppenheimer . . . 36, 40, 150
Ordnung,
faktische . . . 85, 88, 183, 234, 251
normative . . . 86 ff., 183, 184, 234, 254
undifferenzierte . . . 183 f.
Organisation, (s. a. Anhang)
Begriff . . . 88 f., 198, 231, 233, 249
Entstehung . . . 88 f., 172
Willenseinigung . . . 235
Grenzen . . . 90, 234
Mitglieder . . . 230 f.
Organe . . . 89, 93, 94, 193, 230, 231 f., 233
Ordnung . . . 89 f., 93, 193, 231 f., 233 f.
Einheit . . . 233
Beständigkeit . . . 233 f.
militärische . . . 193
rechtliche . . . 193
Origines . . . 71
Ostrogorski . . . 181

Pareto . . . 7, 8, 77, 206
Parteien, politische . . . 187, 205, 247
Paschukanis . . . 172, 196
Plato . . . 8, 142
Plenge . . . 230
Plötz . . . 149, 153
Pluralismus . . . 99
Political science . . . 4
Politik, Aufgabe . . . 165 f.
Politikologie,
Begriff . . . 4 f.
Gegenstand . . . 22 ff.
in der Antike . . . 12 ff.
im Mittelalter . . . 14 ff.
Politische, Begriff . . . 9, 12, 203 ff.
Positivismus . . . 104, 105, 195, 216, 226, 266
Preuss . . . 163, 165
Protagoras . . . 12
Proudhon . . . 170
Pufendorf . . . 19
Rachfahl . . . 125
Radbruch . . . 183
Ranke . . . 6, 129

Seite

Rasse,
 Begriff . . . 149, 153, 155
 nordische . . . 150 f., 156
 dinarische . . . 151
 westische . . . 151
 ostische . . . 151 f.
Rassenforschung, Methode . . . 153 f.
Rassenkampf . . . 150
Rassenlehre, Relevanz . . . 155 f., 157 f.
Rassenseele . . . 150 ff., 153, 155
Rathenau . . . 213
Ratzel . . . 142, 149, 155
Ratzenhofer . . . 174
Realität, Terminus . . . 98
Recht,
 Begriff . . . 188, 192, 218
 Positivität . . . 192, 194, 196, 198, 253
 Organisation . . . 193
 positives . . . 186, 225
 ungerechtes . . . 195 ff.
 römisches . . . 134 f., 272
 Moralisierung . . . 196
 Amoralisierung . . . 195 f.
Rechtsbewusstsein . . . 218 f., 225
Rechtsbruch . . . 259
Rechtseinheit, historisch . . . 134, 271
Rechtsgrundsätze . 175, 191 f., 194, 197, 220, 222 ff., 226, 255 ff., 278 f.
Rechtslücken . . . 266 ff.
Rechtsordnung,
 Einheit . . . 194, 265 ff.
 Grenze . . . 268 f.
Rechtsräson . . . 226
Rechtssätze . . . 175, 194, 222, 243, 256, 257, 261 f.
Rechtssetzung . . . 186 ff., 194, 222
Rechtssicherheit . . . 193, 221, 222 f., 224, 225, 226 f.
Rechtsstaat. . . . 205, 207, 221, 227, 248, 266, 267
Rehm . . . 199, 210
Relativierung d. Bewusstseins . . . 7 f.
Relativismus . . . 57
Renan . . . 160
Repräsentation . . . 170, 182, s. a. Anhang
Rezeption . . . 134
Reziprozität d. Perspektiven . . . 82, 93, 94
Rickert . . . 39, 41, 60
Romantik . . . 24, 84, 164, 199, 219
Rothacker . . . 84, 97
Rothenbücher . . . 38, 47
Rousseau . . . 19, 162, 163, 164, 170
Rubinstein . . . 213

Saint-Simon . . . 212
Salmasius . . . 17
Salz . . . 213
Savigny . . . 97, 163, 195
Schätzel . . . 165
Scheler . . . 43, 72, 78, 79, 107
Schindler . . . 189, 255
Schmidt, R. . . . 27, 49, 105, 273, 277

Seite
Schmitt, C. . . . 9, 194, 206 f., 221 f., 253, 255, 259, 264 f., 274, 276 f., 277, 278
Schmoller . . . 28
Schönfeld . . . 195
Schopenhauer . . . 78
Schultze . . . 232
Schulze, Herm. . . . 211
Sein und Sollen . . . 185, 220 f., 250, 252
Seneca . . . 119
Sieyès . . . 116, 157, 177
Sigwart . . . 3
Simmel . . . 38, 83, 92, 96, 262
Sinngebilde, historische . . . 41
Sitte . . . 86, 184, 242
Smend . . . 49, 70, 82, 88 f., 92, 94, 166, 194, 220, 229, 274
Smith, Ad. . . . 167
Sokrates . . . 13
Sollen, rechtliches . . . 189, 190
Sombart . . . 37, 113, 133
Somlo . . . 185, 188
Sorel . . . 7, 9, 206
Souveränität, (s. a. Anhang)
 Begriff . . . 244
 Träger. . . . 245 f.
 geistliche . . . 209
 politische . . . 209
 des Staates . . . 225, 244, 246
Spangenberg . . . 126, 128, 132
Spann, O. . . . 40, 45, 51, 96, 160, 230
Spengler . . . 9, 11, 155, 206
Spranger . . . 39, 40, 44, 206, 251
Staat,
 Terminus . . . 129, 240
 Begriff . . . 237
 Wesen . . . 42
 Zweck (Sinn) . . . 44, 105, 199 f., 216
 Erforderlichkeit . . . 202, 214, 223, 254
 Rechtfertigung . . . 200, 201, 217, 222, 223, 227
 Einmaligkeit . . . 51, 125
 Einzigartigkeit . . . 145
 mittelalterlicher . . . 126 ff.
 totaler . . . 187, 205, 211, 226
 Machtkern . . . 240 f.
 psycholog. Deutung . . . 200 f.
Staatsangehörigkeit . . . 163
Staatsgebiet . . . s. Anhang
Staatsphilosophie . . . 13
Staatsräson . . . 16, 129, 214, 225 f., 227
Staatsvolk . . . 163
Staatswille . . . 166, 192, 195
Staatswissenschaft . . . 4
Stahl . . . 26, 42, 163
Stammler . . . 213
Ständeordnung . . . 113 f., 128, 132
status vivendi . . . 7, 9
Stein, Frhr. v. . . . 114
Stein, L. v. . . . 26, 110, 121 f.
Suarez . . . 118
Subjektivismus . . . 62, 160

Seite

Swinton 180
System, wissenschaftliches 29

Tarde 78, 79
Tatarin-Tarnheyden 186
Tezner 259
Thoma 203
Tillich, ... 41, 63, 105
Tönnies 90, 91, 93, 95, 174, 177, 179, 183
Toqueville 21
Treitschke 121, 176
Triepel 187
Troeltsch 84, 103
Tsatsos 185

Ursprungsforschung 27 f.

del Vecchio 257
Verfassung,
 Begriff 269, 274 ff.
 faktische 251 f.
 normierte 252 f.
 geschriebene. 135, 254
Verfassung von Weimar 256, 276
Verfassunggebende Gewalt 277 f., (s. a. Anhang)
Verfassungsgesetz 135, 274
Vermittlung, soziale 94 f.
Verstehen 36
Vierkandt 39, 78, 85, 96, 104
Vogel 142, 143, 147
Völkerrecht 188, 194, 224 f., 242, 262, 269
Volk, Begriff 158 f.
Volksgeist 84, 92, 97, 161 f., 163, 164, 219
Volkssouveränität 247 f.
Volksstaat 137, 165
Volkswille 163 f., 170, 177, 180
Voltaire 101

Waitz 4
Waldecker 230, 239
Weber 32, 43, 61, 62, 86, 89, 115, 130, 133, 150, 203, 212, 221
Wendung zur Idee 83
Werden, unbewusstes 83 f., 93, 97
Widerstandsrecht,
 legales 225, 226
 sittliches 226 ff.
v. Wiese 96
Wirklichkeit,
 Terminus 98
 wahre 105 ff.
 politische 19
 ökonomische 106
Wirkungseinheit, ... (s. a. Anhang)
 Entstehung 88, 231 f.
 Entwicklung 133
Wirtschaft,
 kapitalistische 212
 sozialistische 215
Wirtschaftträson 214

Seite

Wirtschaftsregulierung 214
Wolf . 153, 154
Wolff, H. J. 185, 220
Wolzendorff . 225
Wundt . 62, 201

Zeitung . 179
Ziegler . 160
Zimmermann 180
Zitelmann . 268
Zwang 188, 191, 203, 217, 225, 236, 263, 265